
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
مؤسسة ۱۳۰۲
اسم کتاب القوانین المحکمة
مؤلف میرزا ابوالقاسم قمی
موضوع تالیف
بازرسی شد
شمارهٔ دفتر
۵۴۹۴
۴۸



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي هدانا الى اصول الفروع وفروع الاصول وارشدنا الى شرائع الاحكام بمتابعة الكتاب وسنة الرسول ووفقنا لبيان اصل الايمان
وعلاوة التفريع الذين هم الخلف من آل الرسول الذين اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا صلوة كثيرة متتالية مقترنة بالكرامة متلقية بالقبول
ما دامت عقد المشكلات منحلة بانامل الدلائل وظلم الشبهات منجلية بانوار العقول ...

بسم الله الرحمن الرحيم

٢

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله اجمعين

فهذه نبذة من المسائل الاصولية وجملة المبادى من مسائل الفقهية جعلتها تذكرة لنفسي وللطالبين وتبصرة لمن استرشد في سلوك نهج الحق المبين ذخيرة مرجوة لاجل فقري وفاقتي يوم الدين سلكنى الى جمعها مذاكرة جماعة من فضلاء الاصحاب مباحثة جلة من اذكياء الاحباب وكان ذلك عند قراءتهم على اصول معالم الدين للفاضل المحقق المدقق الشيخ حسن بن الشيخ زين الدين حشرهما الله مع الائمة الطاهرين عليهم السلام فتلذذت بما كتبت من تحقيقات عند التنزه في بساتين عوائده ووضعت هذه الوريقات على ترتيبه واضفت مسائله الى مسائله وفوائده الى فوائده وبحثت على ما في بعض افاداته واعرضت عن كثير من زوائده واذا وجدت وضع شيء منها على خلاف المعهود ومقتضيات القوم فعذره الحرص على تكثير الفائدة مع عدم اقتضاء المقام الا لذلك فاقتصرت بادنى مناسبة في الاقسام بجعل الزوائد اما مقدمة لاصل او خاتمة او غير ذلك وربما اضفت اصلا عليه حسبما ساعدني الوقت والحال وافردت فوقفت في هذه الفائدة التي لم تذكر فيه على وفق مقتضى الحال وسميته بالقوانين المحكمة ورتبته على مقدمة وابواب وخاتمة وهذا الكتاب مع ان مؤلفه قصير الباع وقصير الذراع ليس بحرى بان يجعله من يركب هذا الشأن ويؤسس هذا البنيان وليس في مضمار الاستباق الا كراكب القصب او كراجل التفت ساقه بالساق

اضافة الادلة الى الاحكام وارادة الادلة المعهودة فان الاضافة للعهد فيكون التفصيلية قيدا توضيحيا ثم ان ما ذكرته مبنى على عدم الاغماض عن طريقة القوم كما والآن قول انما ذكره القوم من كون التفصيلية احترازا عن علم المقلد انما يصح اذا كان ما ذكروه من الدليل الاجمالي للمقلد دليلا له على الحكم وليس كذلك بل هو دليل لجواز العمل به ووجوب امتثاله وكونه حجة عليه كما ان الدليل الاجمالي الذي ذكرناه للمجتهد هو ايضا كذلك فلا يحصل بذلك احترازا ذ عما ذكروه ويمكن ان يقال ان قيد التفصيلية لاخراج الادلة الاجمالية التي بيناها سابقا من ادلة ثبوت الاحكام في الجملة من ضرورة وبيان الكتاب فيما دل على ثبوت الاحكام اجمالا من الامر الخ وغيرها مثل عمومات الآيات والاخبار الدالة على ثبوت التكاليف اجمالا فانها ادلة لكنها اجمالية لا تفصيلية وهذا الاحترازي يتضح عنه بان الفقه هو معرفة تلك الاحكام الاجمالية عن الادلة التفصيلية والعجب من فحول العلماء كيف غفلوا عن ذلك ولم يسبقني الى ما ذكرته احد فيما اعلم ثم انهم اوردوا على الحد بامرين الاول ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة او السند فما معنى العلم واجيب عنه بوجوه احدها ان المراد بالاحكام الشرعية اعم من الظاهرية والنفس الامرية فان ظن المجتهد بعد انسداد باب العلم هو حكم الله الظاهري بالنسبة اليه كالتقية في زمان المعصوم فاذا سمع المكلف من لفظه يحصل العلم به مع انه ليس بحكم الله النفس الامري ولكنه هو حكم الله بالنسبة اليه والى من يتبعه ويلزمه انه قطعية الحكم لا ينافي ظنية الطريق فان الظن في طريق الحكم لا ينافي قطعية الحكم وذلك لا يستلزم التصويب كما توهمه بعض الاصحاب ومنها ان المراد بالعلم هو الظن والاعتقاد الراجح ليشمل الظن وهو مجاز بعيد استعماله في الحدود ومنها ان المراد العلم بانه مدلول الدليل وكلها بعيد والثاني ان المراد بالاحكام ان كان كلها كما هو مقتضى ظاهر اللفظ فيخرج عنه اكثر الفقهاء لو لم يخرج كلهم وان كان البعض فيدخل فيه من علم بعض المسائل بالدليل والجواب انا نختار اولا ارادة الكل ولكن المراد بالعلم التهيؤ

والاستعداد والملكة التي بها يقتدر على استنباط الاحكام من الادلة ولا ينافي ذلك ما مر من الاجوبة عن السؤال الاول من جهة انها مبنية على جعل العلم بمعنى الادراك كما هو الظاهر فيما ذكره متعلقه سواء كان الادراك يقينيا او ظنيا والملكة لا يتصف بالظنية والعلمية لانا نقول الملكة بمعنى مجازي للعلم بمعنى الادراك فتتصف بالظنية والعلمية باعتبار الادراك ايضا فنقول بناء على جعل العلم بمعنى اليقين ان المراد الملكة التي يقتدر بها على الادراكات اليقينية وبناء على جعله بمعنى الظن الملكة التي يقتدر بها على الادراكات الظنية غاية الامر انه يلزم على ارادة الظن من العلم سبك مجاز من مجاز فان العلم بالحكم مجاز عن الظن به والظن به مجاز عن ملكة يقتدر بها على تحصيل الظن به وكذلك يلزم على الوجهين الاخرين فالعلم على اول الوجهين استعارة للظن بمشابهة وجوب العمل كما كان في الصورة السابقة كان استعارة بمشابهة رجحان الحصول او مجاز مرسل بذكر الخاص وارادة العام ثم يترتب على ذلك ارادة الملكة من ذلك بعلاقة السببية والمسببية ونظير ذلك الكلام في الوجه الاخير ايضا وهو ارادة الوجوه واما على ما اخترناه من الوجه الاول فلا يلزم ذلك وثانيا ارادة البعض ونقول اما ان يمكن تحقق التجزي بان يحصل للعالم الاقتدار على استنباط بعض المسائل عن الماخذ كما هو حقه دون بعض او لا يمكن فعلى الثاني فلا ينفك الفرض عن المجتهد في الكل وعلى الاول كما هو الاظهر فاما ان نقول بحجيته وجواز العمل به كما هو الاظهر او لا وعلى الاول فلا اشكال ايضا لانه من افراد المحدود وعلى الثاني فان قلنا ان التعريف لمطلق الفقه الصحيح ايضا وان قلنا انه للفقه الصحيح فيقع الاشكال في اخراجه واستراح من جعل العلم في التعريف عبارة عما يجب العمل به بان ذلك خرج عن العلم فانه ليس بذلك ويمكن دفعه على ما اخترنا ايضا بانه لم يثبت كون ما ادركه حكما شرعيا حقيقيا ولا ظاهريا لان الدليل لم يتم على ذلك فيه واما موضوعه فهو

ادلة الفقه وهي الكتاب والسنة والاجماع والعقل واما الاستصحاب فان اخذ من الاخبار فيدخل في السنة والا فيدخل في العقل واما القياس فليس من مذهبنا

قانون اللفظ قد يتصف بالكلية والجزئية باعتبار ملاحظة المعنى كنفس المعنى فان منع نفس تصوره عن وقوع الشركة فجزئي وما لا يمنع فهو كلي فان تساوى صدقه في جميع افراده فمتواطئ والا فمشكك وهذا التقسيم في الاسم واضح واما الفعل والحرف فلا يتصفان بالكلية والجزئية في الاصطلاح ولعل السر فيه ان نظرهم في التقسيم الى المفاهيم المستقلة التي يمكن تصورها بنفسها والمعنى الحرفي غير مستقل بالمفهومية بل هو امر نسبي رابطي وآلة لملاحظة حال الغير في الموارد المشخصة المعينة ولا يتصور انفكاكها عن ابدا تلك الموارد فهي تابعة لموارده وكذلك الفعل بالنسبة الى الوضع النسبي فان له وضعين وبالنسبة الى الحدث كالاسم وبالنسبة الى النسبة الى فاعل ما كالحرف واما اسماء الاشارة والموصولات والضماير ونحوها فان قلنا بكون وضعها عاما والموضوع له خاصا فتشبه الحروف لمناسبتها في الوضع فلا يبعد ان لا تتصف بالكلية والجزئية وانما المتصف هو كل واحد من موارد الخاصة ولعل ذلك هو السر في عدم التفات كثير منهم في تقسيمهم للمعاني والالفاظ اليها واما على القول بكون الموضوع له فيها عاما كالوضع كما هو مذهب قدماء اهل العربية فهو داخل في الكلي فيكون استعمالها في الجزئيات مجازا بلا حقيقة لان الاستعمال لم يقع الا في الجزئيات ثم ان اللفظ والمعنى اما ان يتحدا بان يكون لفظ واحد له معنى واحد فاللفظ متحد المعنى والمعنى متحد اللفظ والا فان تكثر كل منهما فالالفاظ متباينة سواء توافقت المعاني او تعاندت وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فمترادفة وان اتحد اللفظ وتكثرت المعاني فان وضع لكل منها مع قطع النظر عن الآخر ومناسبته سواء كان مع عدم الاطلاع كما لو تعدد الواضعون او عدم التذكر او مع التذكر ولكن لم يلاحظ

المناسبة فمشترك ويدخل فيه المرتجل وربما قسمناه نظرا الى ان المشترك هو ما لم يلاحظ فيه
المعنى الاخر وان كان من جهة عدم المناسبة ايضا بخلاف المرتجل فيلاحظ فيه عدم المناسبة
فيحصل فيه نوع تبعية وفيه تعسف ثم على هذا يخرج المبهمات من المشترك على القولين لعدم
تعدد الوضع المستقل بالنسبة الى كل واحد من الجزئيات اما على قول قدماء اهل العربية
فظ واما على القول الاخر فلان الملحوظ حين الوضع هو المعنى الكلي ووضع لكل واحد
من الجزئيات بوضع واحد لا متعدد ولا ينافي ذلك ثبوت الاشتراك في الحروف بالنسبة
الى المفهومات الكلية كالتبعيض والتبيين وان لم نقل باشتراكهما في خصوص الموارد الجزئية
فاذا اختص الوضع المستقل بواحد فهو الحقيقة والباقي مجاز ان كان الاستعمال فيها بمجرد
المناسبة والعلاقة مع القرينة وان كانت بمجرد الشهرة ليدخل المجاز المشهور كما يجيء
منقول ان ترك المعنى الحقيقي ولو وضع لمعنى آخر بمناسبة الاول او استعمل في المعنى المجازي
اكثر استعماله الى ان وصل الى حد الحقيقة فالمنقول قسمان تخصيصي وتخصصي و
الثاني يتم بعد معرفة تاريخ التخصص هذا كله في الاسماء ظاهر واما الافعال والحروف
فالحقيقة والمجاز فيهما انما هو بملاحظة متعلقاتها وتبعيتها كما في نطقت الحال ولكن
لهم عبر واحزنا هذا بحسب المواد واما الهيئة فقد يتصف الفعل بالحقيقة والمجاز والاشتراك
والنقل كالماضي للاخبار والانشاء والمضارع للحال والاستقبال والامر للوجوب
والندب لا يذهب عليك ان الحيثية معتبرة في هذه الاقسام فقد يكون المشترك مباينا
او مرادفا والمرادف مباينا الى غير ذلك فلاحظ ولا تغفل **قانون** اللفظ ان استعمل في ما وضع
له من حيث هو كذلك فحقيقة وفي غيره لعلاقة فمجاز والحقيقة تنسب الى الواضع وفي معنى الوضع
استعمال اللفظ في شيء مع القرينة مكررا الى ان يستغني عن القرينة فيصير حقيقة فالحقيقة
باعتبار الواضعين والمستعملين في غير ما وضع له الى حد الاستغناء عن القرينة تنقسم

الى

الى اللغوية والعرفية الخاصة مثل الشرعية والنحوية والعامة وكذا المجاز بالمقايسة
واعلم ان المجاز المشهور المتداول في السنتهم المعبر عنه بالمجاز الراجح مقدم على الراجح
على الحقيقة وربما يريدون به ما يتبادر منه المعنى بقرينة الشهرة واما مع قطع النظر
عن الشهرة فلا يترجح على الحقيقة وان كان استعمال اللفظ فيه اكثر ويجيء الكلام
تمام واما المجاز الذي صار في الشهرة بحيث يغلب على الحقيقة ويتبادر ولو مع قطع
النظر عن الشهرة فهو حقيقة كما بينا **قانون** اعلم ان الجاهل بكل اصطلاح ولغة اذا اراد
معرفة حقائق الفاظه ومجازاته فله طرق **الاول** تنصيصهم بان اللفظ الفلاني موضوع
للمعنى الفلاني وان استعماله في الفلاني خلاف موضوعه **الثاني** التبادر وهو علامة
الحقيقة كما ان تبادر الغير علامة المجاز والمراد بالتبادر ان الجاهل بمصطلح هذه الطائفة
اذا تتبع موارد استعمالاتهم ومحاوراتهم وعلم من حالهم انهم يفهمون من لفظ خاص
معنى مخصوصا بلا معاونة قرينة حالية او مقالية ولو كانت شهرة في الاستعمال في المعنى
الغير الموضوع له وعرفنا ان ذلك الفهم من جهة نفس اللفظ عرفنا ان هذا اللفظ
موضوع عندهم لهذا المعنى ونتقل اليه انتقالا انيا فيكون التبادر معلولا للوضع واما
العالمون بالاوضاع فلا يحتاجون الى اعمال هذه العلامة الا من جهة اعلام الجاهل
ولما كان استناد الانفهام الى مجرد اللفظ وعدم مدخلية القرينة فيه امرا غامضا لكثرة
الاحتمال في التخلية وعدمه وتفاوت القرائن في الخفاء والوضوح ومن ذلك يحصل
الاختلاف في دعوى التبادر من الاجانب بالاصطلاح المذكور فقد يكون الانفهام
عند اهل هذا الاصطلاح من جهة القرائن الخفية ويدعي الغافل التبادر بزعم انتفاء
القرينة ويدعي خصمه التبادر في معنى آخر وهكذا ولذلك اوجبوا استقراء غالب
موارد الاستعمال لزوال هذا الاحتمال فالاشتباه والخلط اما لعدم استفراغ الوسع

في الاستقراء واما لتلبيس الوهم واخفاء القرينة على المدعي ولذلك قالوا ان
الفقيه متهم في حدسه بالنسبة الى العرف وان كان هو من اهل العرف لكثرة
الاحتمالات وغلبة مزاولة المخالفة من الاستعمالات مع ما يستحضر من المنافيات من
جهة الادلة العقلية والنقلية فلذلك قد يدعي احدهم ان الامر بالشيء لا يدل على
النهي عن ضده الخاص عرفا باحد من الدلالات كما هو الحق ويدعي آخر دلالته لما التبس
عليه الامر من جهة الادلة العقلية التي في بنائه مقصوده وكذا في مقدمة الواجب فلا
بد ان يرجع الى عرف عوام العرب فانهم الذين لا يفهمون شيئا الا من جهة وضع اللفظ
فالفقيه كالجاهل بالاصطلاح وان كان من جملة اهل هذا الاصطلاح وبالجملة
لا بد من بذل الجهد في معرفة ان انفهام المعنى انما هو من جهة اللفظ لا غيره وبما ذكرنا
يندفع ما يتوهم ان التبادر كما هو موجود في المعنى الحقيقي فكذا في المجاز المشهور مع انه
يكون علامة للحقيقة ولا لازما خاصا لها بل هو اعم من الحقيقة وتوضيح ذلك ان
المجاز المشهور هو ما يبلغ في الاشتهار بحيث يساوي الحقيقة في الاستعمال او يغلبها
ثم ان آل الامر الى حيث يفهم منه المعنى بدون القرينة ويتبادر ذلك حتى مع
قطع النظر عن ملاحظة الشهرة ايضا فلا ريب انه يصير بذلك حقيقة عرفية كما ذكرنا
سابقا وهذا ايضا وضع فالتبادر كاشف عنه وان لم يكن كذلك بل كان بحيث
يتبادر المعنى باعانة الشهرة وسببيته وان لم تلاحظ تفصيلا وهو الذي ذكره
الاصوليون في باب تعارض الاحوال واختلفوا في ترجيحه على الحقيقة المرجوحة
في الاستعمال فالحق ان هذا مجاز والتبادر الحاصل في ذلك ليس من علائم الحقيقة
والذي اعتبر في معرفة الحقيقة هو التبادر من جهة اللفظ مع قطع النظر عن القرائن
وان كان القرينة هي الشهرة والموجود فيما نحن فيه انما هو من جهة القرينة وبعد ما بينا

لك

لك سابقا لا مجال لتوهم ان يقال ان الجاهل بالاصطلاح اذا راى ان اهل هذا الاصطلاح
يفهمون من اللفظ هذا المعنى ولا يظهر عليه ان ذلك من جهة الشهرة او من جهة نفس اللفظ
فينفي القرينة باصل العدم ويحكم بالحقيقة مع انه في نفس الامر مجاز فالتبادر لا يثبت
الحقيقة فقط وذلك لان اصل العدم لا يثبت الا عدم العلم بالقرينة وما ذكرنا مبني على
لزوم العلم بعدم القرينة حتى يختص بالحقيقة هذا اذا قلنا بلزوم تحصيل العلم في الاصول
واما على القول بعدمه كما هو الحق والمحقق فهذا الظن الحاصل من الاصل مع التتبع التام
في محاورات اهل ذلك الاصطلاح يقوم مقام العلم كما في سائر المسائل الاصولية
والفقهية وغيرها فاعتقاد كونها حقيقة مع كونها مجازا في نفس الامر غير مضر مع ان
هذا الايصور الا في فرض نادر كما لا يخفى فلا يوجب القدح في القواعد المبتنية على الغالب
تنبيه على ما ذكرنا من البناء على اصالة الحقيقة فيما لم يظهر قرينة المجاز وان كان المراد هو
المجاز في نفس الامر فان قلت فاي فائدة في هذا الفرق وما الفرق بين المجاز المشهور
الذي يفهم منه المعنى مع قطع النظر عن الشهرة وما يتبادر عنه المعنى مع ملاحظة الشهرة
بل هذا مجرد اصطلاح ولا ثمرة في الاحكام قلت الفرق واضح فان الحقيقة في الاول
مهجورة وفي الثاني غير مهجورة فان قلنا ان الحقيقة الاولى محتاجة في الافهام
الى القرينة فهو ايضا في معنى المهجور فيصير معنى مجازيا كالصورة الاولى قلت
اما اولا فلان احتياج الحقيقة الى القرينة انما هو لعدم ارادة المعنى المجازي فان
دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي موقوف على انتفاء قرينة المجاز حقيقة او حكما ولا شبهة في
ذلك فان انفهام الحيوان المفترس من الاسد موقوف على فقدان يرمي مثلا ولما لم يمكن
ازالة الشهرة التي هي قرينة في هذا المجاز حقيقة فيكتفي بانتفائها حكما بنصب القرينة
تدل على المعنى الحقيقي كما اشار اليه الفاضل المدقق الشيرواني واما ثانيا فلان اللفظ

يستعمل في المعنى الحقيقي ح ايضا بلا قرينة غاية الامر حصول الاحتمال فيوجب ذلك
مناسب الاشتراك ولا يسقط عن كونه حقيقة ولا يلزم الاشتراك المرجوح ايضا لا يرى
ان صاحب المعالم مع انه جعل الامر في اخبار الائمة مجازا في الندب مساويا للحقيقة
من جهة الشياع وعلى هذا لم يقل انه صار حقيقة في الوجوب في عرفهم فان الذي يصح ان يحمل
كلامه عليه دعوى شيوع استعمال الامر في كلامهم في الندب خاليا عن القرينة و
انفهام ارادة الندب من رواية اخرى او اجماع او غير ذلك فان كثرة الاستعمال مع القرينة
لا يستلزم ما ذكره كما لا يخفى ولا ينكر ان الامر في كلامهم ايضا مستعمل في الوجوب بلا قرينة
وان علم الوجوب من الخارج ولا يتفاوت الامر ح بين تبادر المجاز الراجح او حصول التوقف
والظان من يقول بتبادر المجاز الراجح ايضا لا يقول بعدم جواز الاستعمال في اللفظ
بلا قرينة غاية الامر توقف الفهم على القرينة وسط ذلك التوقف لا يستلزم المجازية
ولذلك اختلفوا في مبحث تعارض الاحوال في حكم اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز
الراجح فقيل بتقديم الحقيقة من جهة رجحان جانب الوضع وقيل بتقديم الراجح لترجيح
جانب الغلبة فان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب مثل ما ذكرنا مثل المشترك اذا اشتهر
في احد معانيه مثل العين في الباصرة او هي مع الينبوع او هي مع الذهب فانه لا ريب عنده
انه عند الاطلاق ينصرف الذهن الى احد المذكورات من المعاني ولا الى غيرها مع ذلك فلا
يجوز الاعتماد على ذلك هذا الانصراف وبالجملة التبادر مع ملاحظة الشهرة لا يثبت
كونها حقيقة ولا يخرج الحقيقة الاولى عن كونها حقيقة فتأمل وافهم واستقم وبالتامل
فيما حققنا يعلم معنى كون تبادر الغير علامة المجاز (ك) صحة السلب معرفا المجاز كما
تعرف الحقيقة بعدمها والمعرف ايضا اصطلاح التخاطب صحة السلب وعدمها في اصطلاح
لا بد للاصل كون اللفظ مجازا او حقيقة في ذلك الاصطلاح كما عرفت في التبادر والمراد

محة

صحة سلب المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال وعدمها مثل قولهم للبليد ليس بحمار وعدم
جواز ليس برجل وزاد بعضهم في نفس الامر احترازا عن مثل قولهم للبليد ليس بانسان
ولا حاجة اليه لان المراد صحة سلب المعاني الحقيقية حقيقة والاصل في الاستعمال الحقيقة
فالقيد غير محتاج اليه وان كان مؤداهما صحيحا في نفس الامر وقد اورد على ذلك بانه مستلزم
الدور المضمر بواسطتين فان كون المستعمل فيه مجازا لا يعرف الا بصحة سلب جميع المعاني
الحقيقية ولا يعرف سلب جميع المعاني الحقيقية الا بعد معرفة ان المستعمل فيه ليس منها بل هو
لاحتمال الاشتراك فانه يصح سلب بعض معاني المشترك عن بعض وهو موقوف على معرفة
كونه مجازا فلو اثبت كونه مجازا بصحة السلب لزم الدور المذكور واما لزوم الدور
في عدم صحة السلب فان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي موقوف على معرفة المعنى الحقيقي فلو
توقف معرفة المعنى الحقيقي على عدم صحة سلب المعنى الحقيقي لزم الدور هكذا قيل والحق
ان الدور فيه ايضا مضمر لان معرفة كون الانسان حقيقة في البليد موقوف على عدم صحة
سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه موقوف على عدم معنى حقيقي للانسان يجوز
سلبه عن البليد كالكامل في الانسانية ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف على معرفة
كون الانسان حقيقة في البليد نعم لو قلنا ان قولنا عدم صحة سلب الحقايق علامة الحقيقة
سالبة جزئية كما هو الظ فلا يحتاج الى اضمار الدور ولكنه لا يثبت الا الحقيقة في الجملة و
بالنسبة كما سنذكره وعلى هذا الكلام لم يتكلموا في جانب المجاز ايضا بالموجبة الجزئية ويقولوا
ان صحة سلب بعض الحقايق علامة المجاز في الجملة وبالنسبة وقد اجاب عنه بعضهم بان
المراد انا اذا علمنا المعنى الحقيقي للفظ ومعناه المجازي ولم نعلم ما اراد القائل منه ولم
نعلم صحة سلب المعنى الحقيقي عن المواد ان المراد المعنى المجازي في ذلك ثم قال ان
الدور لا يمكن دفعه في جانب جعل عدم صحة السلب علامة للحقيقة لعدم جريان هذا الجواب

فيه ويبقى الدور فيه بحاله فانا اذا علمنا المعنيين ولم نعلم ايهما المراد فلا يمكن معرفة
كونه حقيقة بعدم صحة سلب المعنى الحقيقي فان العام المستعمل في فرد مجاز مع امتناع
سلب معناه الحقيقي عن مورد استعماله وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه خروج
عن محل النزاع فان الكلام فيما علم المستعمل فيه ولم يتميز الحقايق والمجازات لا فيما
علم الحقيقة والمجاز ولم يعلم المستعمل فيه ولا ريب ان الاصل في الثاني هو الحمل على
الحقيقة واما ثانيا فان سلب المعنى المجازي ح ايضا يدل على ارادة الحقيقي فلا
اختصاص لهذه العلامة بالمجاز لان المجازات قد تتعدد فنفي الحقيقة لا يعين
تعيين بعضها الا ان هذا القائل قد عين المجاز والمفروض ان ارادة تعيين شخص
المجاز لا مطلقه مع ان لنا ان نقول سلب المعنى المجازي علامة مطلق الحقيقة فافهم
واما ثالثا فما ذكره من عدم صحة السلب للحقيقة فمع انه يرد عليه ما سبق من كونه
خروجا عن المبحث فيه ان العام اذا استعمل في الخاص خصوصا يكون مجازا اذا اريد
منه الخصوصية لا مطلقا ومع ارادة الخصوصية فلا ريب في صحة سلب معناه الحقيقي بهذا الاعتبار
وانما يختلف ذلك باعتبار الحيثيات وقد اجيب ايضا بان المراد سلب ما يستعمل فيه اللفظ
المجرد عن القرينة وما يفهم منه كك عرفا اذ لا شك في انه يصح عرفا ان يق للبليد انه
ليس بحمار ولا يصح ان يق ليس برجل ولا ببشر او بانسان وفيه ان ذلك مجرد تغيير عبارة
ولا يدفع السؤال فان معرفة ما يفهم من اللفظ عرفا مجردا عن القراين هو بعينه معرفة
الحقايق سواء اتحد المفهوم العرفي وفهم معينا او تعدد بالاشتراك فهم الكل اجمالا
بدون التعيين وذلك يتوقف على معرفة كون المستعمل فيه ليس هو عين ما يفهم
عرفا على التعيين او من جملة ما يفهم عرفا على الاجمال فيبقى الدور بحاله ويمكن ان يق
لا يلزم في نفي المعاني الحقيقية العلم بكون المستعمل فيه مجازا بل يكفي عدم ثبوت كونه

حقيقة

حقيقة بسبب عدم انفهام العرفي فاذا سلبنا علم كونه حقيقة يحكم بكون المستعمل فيه
مجازا لان احتمال الاشتراك مدفوع بان الاصل عدمه والمجاز خير من الاشتراك فبهذه
العلاوة مع هذا الاصل والقاعدة يثبت المجازية وفيه انه مناف لاطلاقهم بان هذه
علامة المجاز والحقيقة فان ظاهره كونه سببا تاما لفهم المجازية او الحقيقية لا جزء
سبب مع ان ذلك انما يتم عند من يقول بكون المجاز خيرا من الاشتراك وظاهرهم
الاطلاق والذي يختلج بالبال في حل الاشكال وجهان الاول ان يق ان المراد
بكون صحة السلب علامة المجاز ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المعنى
المبحوث عنه علامة مجازيته بالنسبة الى ذلك المعنى المسلوب فان كان المسلوب الحقيقي
واحدا في نفس الامر فيكون ذلك المبحوث عنه مجازا مطلقا وان تعدد فيكون مجازا
بالنسبة الى ما علم سلبه عنه لا مطلقا فان اذا استعمل العين بمعنى النابعة في الباصرة الباكية
لعلاقة جريان الماء فيصح سلب النابعة عنها ويكون ذلك علامة كون الباكية
معنى مجازيا بالنسبة الى العين بمعنى النابعة وان كانت حقيقة في الباكية ايضا من
جهة وضع آخر فان قلنا ان سلب العين بمعنى الذهب عنها بمعنى الميزان لا يفيد
كون الميزان معنى مجازيا لها لعدم العلاقة قلت هذا لو اردنا كونه مجازا عنها
بالفعل واما اذا كان المراد كونه معنى مجازيا بالنسبة اليها لو استعمل فيه فلا يرد ذلك وهو
كاف فيما اردنا وما ذكرنا في الثاني انما هو من باب المثال فافهم وبالجملة قولهم للبليد
ليس بحمار اذا اريد به سلب الحيوان الناهق الذي هو معنى حقيقي للحمار في الجملة جزما فيكون
البليد معنى مجازيا بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي وان احتمل ان يكون الحمار موضوعا
بوضع آخر للحيوان القليل الادراك ويكون البليد حقيقة بالنسبة اليه فلا يكون سلبه
بالمعنى الاول موجبا لمجازيته بالنسبة الى المعنى الثاني لكونه حقيقة بالنسبة اليه وتمام كرنا

بعد حال عدم صحة السلب بالنسبة الى المعنى الحقيقي في الجملة فيعلم انه علامة لكون ما لا
يصح سلب معنى الحقيقي عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه
وان احتمل ان يكون للفظ معنى حقيقيا اخر يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة
اليه فلا يتوقف معرفة كون المبحوث عنه حقيقة على العلم بكونه حقيقة حتى يلزم الدور
كيف يتصور صدق جميع الحقائق على حقيقة لو فرض كون اللفظ مشتركا حتى يجعل ذلك
منشاء للاشكال كما توهم في جانب المجاز وهذا التصوير مبني على جعل قولهم عدم صحة سلب
الحقائق سلبا كليا كما في المجاز واما لو جعل سلبا جزئيا فلا يرد ذلك ولا يحتاج الى
اضمار الدور ولكنه لا يناسب حال اثبات الحقيقة مطلقا بل يناسب اثباتها في الجملة فليعتبروا
في المجاز ايضا كذلك ويضيفوا اليه ملاحظة النسبة حتى يرتفع الدور والحاصل ان معرفة
كونه حقيقة في هذا المعنى الخاص موقوف على معرفة الحقيقة في الجملة وذلك لا يستلزم دورا
الثاني ان يكون المراد من صحة السلب وعدم صحة السلب سلب المعنى الحقيقي وعدمه عما احتمل
فردية له بان يعلم للفظ معنى حقيقيا ذو افراد وشك في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه
وحاصله ان الشك في كون ذلك مصداقا فيما علم كونه موضوعا له لا في كون ذلك
موضوعا له ام لا مثلا انا نعلم ان للماء معنى حقيقيا ونعلم ان الماء الصافي الخارج من الينبوع
من افراده ونعلم ان الوحل خارج منها ولكن نشك في ماء السيل الغليظ انه هل خرج
من هذه الحقيقة ام لا وكذا الجلاب المسلوب الطعم والرائحة هل دخل فيها ام لا فيختبر بصحة
السلب وعدمها وهذا ايضا لا يستلزم الدور فافهم ذلك وعندنا ان الوجهان مما لا
يسبق اليهما فهما احد فيما اعلم والحمد لله الرابع الاطراد وعدم الاطراد فالاول علامة
الحقيقة والثاني للمجاز فنقول هيئة الفاعل حقيقة لذات ثبت له المبدء فالعالم يصدق
على كل ذات ثبت له العلم وكذا الجاهل والفاسق وكذا اسم الموضوع لطلب شيء عمن شانه

ذلك

ذلك فيقال اسأل هندا واسأل عمرا الى غير ذلك بخلاف اسأل الدار فتسميته السؤال
مجاز الى الشيء وارادة اهلها غير مطرد فلا يقال اسأل البساط او اسأل الجدار و
ذلك يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي ان الحقائق وضعها شخصي والمجازات نوعي والمراد
بالاول ان الواضع عين اللفظ الخاص المعين بازاء معنى خاص معين سواء كان
المعنى عاما او خاصا وسواء كان وضع اللفظ باعتبار المادة او الهيئة اما ما وضع
باعتبار المادة فيقتصر فيه على السمع بخلاف وضع باعتبار الهيئة فيقاس عليه كانواع
المشتقات الا ما خرج بالدليل كالرحمن والفاضل والسخي والمتجوز ونحوها للمعنى الشرعي
وان اسماء الله توقيفية والمراد بالثاني ان الواضع جوز استعمال اللفظ فيما يناسب
معناه الحقيقي باحد من العلائق المعهودة فالمجازات كلها قياسي لعدم مدخلية
خصوص المادة والهيئة فيها بل المعتبر فيها هو معرفة نوع العلاقة بينها وبين المعاني
الحقيقية وبعبارة اخرى لا يحتاج المجاز الى نقل خصوصية من العرب بل يكفي ان يحصل
العلم او الظن برخصة ملاحظة نوع العلاقة في الاستعمال فيها من استقراء كلام العرب
فيقاس عليه كلما ورد من المجازات الحادثة وغيرها ولا يتوقف على النقل والا لتوقف
اهل اللسان في محاوراتهم على ثبوت النقل ولما احتاج المتجوز الى النظر الى العلاقة
بل كان يكفي النقل ولما ثبت التجوز في المعاني الشرعية الحادثة مع عدم معرفة اهل اللغة
بتلك المعاني وبطلان اللوازم بين وذهب جماعة الى اشتراط نقل احادها لوجهين
احدهما انه لو لم يكن كذلك للزم كون القران غير عربي وقد قال الله تعالى انا انزلناه
عربيا وتوضيحه ان ما لم ينقل عن العرب فهو ليس بعربي والقران يشتمل على المجازات فلو لم
يكن المجازات منقولة عنهم يلزم ما ذكر وفيه اولا النقض بالصلوة والصوم وغيرهما على
مذهب غير القاضي وثانيا ان ما ذكر يستلزم كون مجازات القران منقولا عن العرب

لا جميع المجازات وثالثا انه اخص من المدعي فيما نقل شخصه من العرب بل يكفي نقل النوع
ورابعا انه كون القران بسبب اشتماله على غير العربي غير عربي لان المراد كونه عربي
الاسلوب مع انه منقوض باشتماله على الرومي والهندي كالقسطاس والمشكوة و
السجيل وخامسا انه لا نسلم كونه غير عربي فانه مسلم لو اريد بضمير انزلناه مجموع القران
لم لا يكون القران لبعض المعهود كالسورة التي هذه الاية فيها بتاويل المنزل او المذكور
لان القران مشترك معنوي بين الكل والبعض فيطلق على كل واحد من اجزائه وثانيهما
انه لو كان نقل نوع العلاقة كافيا لجاز استعمال النخلة في الحائط والجبل الطويلين
للمشابهة والشبكة للصيد وبالعكس للمجاورة والابن للاب وبالعكس للسببية و
المسببية وهكذا والتالي باطل فالمقدم مثله وقد اجيب عن ذلك بان ذلك من جهة
المانع لا عدم المقتضي وان لم نعلم المانع بالخصوص اقول الصواب في الجواب ان يقال ان المقتضي غير
معلوم فان الاصل عدم جواز الاستعمال للكون اللغات توقيفية الا ما ثبت الرخصة فيه فنقول
ان المجاز على ما حققوه هو ما ينتقل فيه من الملزوم الى اللازم فلا بد فيه من علاقة واضحة
توجب الانتقال ولذلك اعتبروا في الاستعارة ان يكون وجه الشبه من اظهر خواص المشبه به
حتى اذا حصل القرينة على عدم ارادة انتقل الى لازمه كالشجاعة في الاسد فلا يجوز استعمال
الاسد للرجل باعتبار الجبهة او الحركة ونحوهما وكذلك الحال في المشبه فلا بد ان يكون ذلك
المعنى فيه ايضا ظاهرا ولذلك ذهب بعضهم الى كون الاستعارة حقيقة وان التجوز فيها
عقلي وهو ان يجعل الرجل الشجاع من افراد الاسد بان يجعل للاسد فردان حقيقي وادعائي
فالاسد قد اطلق على المعنى الحقيقي بعد ذلك التصرف العقلي وهذا المعنى مفقود بين
النخلة والحائط فان المجوز لاستعارة النخلة الى الرجل الطويل هو المشابهة الخاصة من
حصول الطول مع تقارب في القطر وهو غير موجود في الجبل والحائط وهكذا ملاحظة المجاورة

لابد

لابد ان يكون بالنسبة الى المعنيين معهودا ملحوظا في الانظار كالماء والنهر والميزاب
لا كالشبكة والصيد فان المجاورة فيهما اتفاقية بل المستفادة من المجاورة المعتبرة هو
المناسبة الموانسة والتنافر بين الشبكة والصيد واضح واما الاب والابن فعلاقة
السببية والمسببية فيهما ايضا خفية عرفا وليس اظهر خواص الابن والاب حين ملاحظتهما
مع السببية والمسببية فهم الرتبة والرياسة والمرؤسية من الخواص الظاهرة فيهما مع
التقابل الحاصل من جهة التضايف يوجب قطع النظر عن سائر المناسبات وبالجملة لما كان
الغرض من المجاز الانتقال من الملزوم الى اللازم فلم يظهر من العرب الا التجوز بالعلاقة
الظاهرة الا ترى ان استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليس بمحض علاقة الجزئية
والكلية بل لوحظ فيه كمال المناسبة بين الجزء والكل بان يكون مما ينتفي بانتفائه الجزء
كالرقبة للانسان والعين للربيئة باعتبار وصف كونه ربيئة وبالجملة الرخصة الحاصلة
في النوع يراد بها الحاصلة في هذا النوع وان كان في صنف من اصنافها او في افرادها
الشايعة الظاهرة وهكذا فالاستقراء في كلام العرب يحصل منه الرخصة في مثل هذه
الافراد من المشابهة والسببية والمجاورة ونحوها الا انه حصل الرخصة في نوعها بعمومه
وخرج المذكورات بالدليل ولاحظ وتامل اذا تقرر ذلك فنقول قد اورد على كون
الاطراد دليل الحقيقة النقض بمثل الاسد للشجاع فانه مطرد ومجاز فيختلف الدليل
عن المدلول وعلى كون عدم الاطراد دليل المجاز النقض بمثل الفاضل والسخي فانهما
موضوعان لذات ثبت له الفضل والسخاء ولا يطلق عليه تعالى مع وجود المبدء فيه والقارورة
فانها موضوعة لما يستقر فيه الشيء ولا يطلق على غير الزجاجة واجيب عن الثاني مضافا
الى ما ذكر بان الفاضل موضوع لمن من شانه الجهل والسخي لمن من شانه البخل فلا نسلم
تمامية الوضع والقارورة للزجاج لا لكل ما يستقر فيه الشيء اولا والقارورة منقولة

وقد ثبت ان المعنى الاول الاتحاد الاطراد والتحقيق ان يقال ان اريد بكون عدم الاطراد دليل المجاز انه يتفصى فيه عما حصل فيه الرخصة من نوع العلاقة ولو في صنف من اصناف ملا دليل ان المجاز ح يتحرى فيما حصل فيه الرخصة وهو مطرد وان اريد انه بعد حصول الرخصة في النوع غير مطرد فقد عرفت انه ليس كذلك فنقول ان عدم جواز اسئل الجدار مثلا انما هو لعدم مناسبة الاهل الجدار المناسبة الظاهرة المعتبرة في المجاز وكذا اسئل الشجرة واسئل الابريق ونحو ذلك فكذلك بعدم انفهام الرخصة فيه لا لوجود المانع كما نقلنا عن بعضهم الا ترى انه يجوز ان يقال اسئل الدار واسئل البلدة واسئل الرستاق واسئل المزرعة واسئل البستان وغير ذلك ومثل اطراد الاسد لذات ثبت له الشجاعة وان كان دعن سائر افراد الحيوان غير الانسان وبالجملة المجاز ايضا بالنسبة الى ما ثبت فيه نوع العلاقة فيه مطرد ولو كان في صنف من اصناف ذلك النوع قانون اذا تميز المعنى الحقيقي من المجازي فكلما استعمل اللفظ خاليا عن القرينة فالاصل الحقيقة اعني ان الظاهر لان مبنى التفهيم والتفهم على الوضع اللفظي غالبا ولا خلاف لهم في ذلك واما اذا استعمل لفظ في معنى او معان لم يعلم وضعه له فهل يحكم بكونه حقيقة فيه او مجازا او حقيقة اذا كان واحدا دون المتعدد او التوقف لان الاستعمال اعم والمشهور الاخير وهو المختار لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة والسيد المرتضى على الاول لظهور الاستعمال فيه وهو ممنوع والثاني منقول عن ابن جني ومال اليه بعض المتاخرين لان اغلب لغة العرب مجازات والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وهو ايضا ممنوع ولو سلم فمقاومته للظن الحاصل من الوضع ممنوع والثالث مبني على ان المجاز مستلزم للحقيقة فمع الاتحاد لا يمكن القول بالمجازية واما مع التعدد فلما كان المجاز خيرا من الاشتراك فيحمل عليه ويترتب على ذلك لزوم استعمال اما ذات الحقيقة والمجاز في الكثير وحيث لم يتميز فالتوقف ورد بمنع استلزام

المجاز للحقيقة بل انما هو مستلزم للوضع كالوضع والحقيقة مستلزمة للاستعمال وان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ثم اعلم ان عدم العلم بالوضع مع العلم بالمستعمل فيه يتصور على وجهين الاول ان يعلم ان اللفظ استعمل في معنى واحد او في معان متعددة ولم يعلم انه موضوع لذلك المعنى او المعاني ام لا فيحتمل عندنا ان يكون المستعمل فيه نفس الموضوع له ويحتمل ان يكون له معنى آخر وضع له ويكون هذا مجازا عنه فلا يعرف فيه الموضوع له ام لا معينا ولا غير معين وعلى هذا يترتب القول بكون مبنى القول الثالث على كون المجاز مستلزما للحقيقة لا على الوجه الآتي ولكن ذلك الفرض مع وحدة المستعمل فيه فرض نادر بل لم نقف عليه الثاني ان يعلم الموضوع له الحقيقي في الجملة وهو يتصور ايضا على وجهين احدهما انا نعلم ان له معنى حقيقيا ونعلم انه استعمل في معنى خاص ايضا ولا نعلم انه هل هو بخصوصه او غيره او ذلك الجهالة انما هو بسبب جهالة نفس الموضوع له لا بسبب جهالة الوضع مثلا انا نعلم ان ليلة القدر موضوعة لليلة خاصة واستعمل فيها ايضا مثل قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر ولكن لا نعلمها بعينها فاذا اطلقها الشارع على ليلة النصف من شعبان مثلا او ليلة الاحدى والعشرين من رمضان مثلا فهل يحكم بمجرد ذلك الاطلاق انها هي موضوع له اللفظ او في ان الاستعمال اعم من الحقيقة اذ يمكن ان يكون اطلاقها من باب الاستعارة ويكون نفس الموضوع له اللفظ شيئا آخر هذا اذا لم يكن من باب التخصيص واحتمال الغلط في بيان الموضوع كما لو انحصر الاستعمال في الواحد وقد ثبت ان ليلة القدر هي هذا وذلك مثل ان يقول اقرأ في ليلة القدر هذه الليلة فلا ثم ولو تعدد المستعمل فيه ح فيتضح عدم دلالة الاستعمال على شيء ويلزم السيد ومن قال بمقالته القول بتعدد الموضوع له لو عمموا المقال وهو كما ترى والثاني انا نعلم ان اللفظ مستعمل في معنى او اكثر ونعلم ان له معنى آخر حقيقيا معينا في نفس الامر ايضا ولكن نشك في ان المستعمل فيه ايضا حقيقة ام لا وذلك يتصور

على وجهين احدهما ان نشك في انه هل هو فرد من افراد المعنى الحقيقي او مجاز بالنسبة اليه وثانيهما ان نشك في ان اللفظ هل وضع له ايضا بوضع على حدة فيكون مشتركا ام لا مثلا انا نعلم ان للصلاة معنى حقيقيا في الشرع قد استعمل فيه لفظها وهو المشروط بالتكبير والقبلة والقيام فاذا استعملت في الافراد المشروطة بالطهارة والركوع والسجود منها ايضا فلم نجزم بانها من معانيها الحقيقية واذا اطلقت على صلاة الميت فهل هذا الاطلاق علامة الحقيقة بمعنى ان المعنى الحقيقي للصلاة هو المعنى الاول العام لا المشروط بالطهارة والركوع والسجود ايضا او بمعنى انها موضوعة بوضع على حدة لصلاة الميت ايضا او الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فالمشهور على التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة والسيد يحملها على الحقيقة وقد ظهر عند انهار الافراد الحقيقية المعلوم فيلحقها بها والا فيحكم بكونها حقيقة بالوضع المستقل فيكون مشتركا لفظيا وكذا اذا رأينا اطلاق الخمر على الفقاع ويظهر الثمرة في عدم اجراء حكم الحقيقة على المشكوك فيه على المشهور واجرائه على مذهب السيد على الاحتمال الاول والتوقف في اصل حكم الحقيقة حتى يظهر المراد منها بالقرائن على الثاني مثلا اذا رأينا ان الشارع حكم بوجوب نزح تمام ماء البئر للخمر الخالية عن قرينة المراد مع علمنا بان المسكر المأخوذ من العنب خمر حقيقة فيتردد الامر بين ان يكون المراد ان الفقاع مثل الخمر في الشرع فيكون مجازا فلا يثبت جميع احكام الحقيقة فيه لنتفرع عليه نزح جميع ماء البئر وبين ان يكون المراد منه الخمر الواقعي اما بمعنى ان الخمر اسم للقدر المشترك بينهما فيدخل الفقاع في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع او بمعنى ان الخمر كما انه موضوع للمتخذ من العنب المسكر فكذلك موضوع للفقاع ايضا فح يتوقف حتى يظهر من القرينة ان اي المعنيين هو المراد من الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع فظهر بما ذكرنا ان المراد بالمعنى

في قولنا اما اذا استعمل لفظ في معنى او معان ما اذا وان المراد بالمعاني ما ذا وان الاول انما يتم بالنظر الى الوجه الاول اذا اتحد المستعمل فيه المعلوم واما مثل كلمة الرحمن فهو خارج عن المتنازع فيه اذ المجاز فيه مسلم انما النزاع في ان له حقيقة ام لا او ذلك لا ينافي القول المشهور بانها حقيقة عرفية وبما حققنا ظهر لك انه لا منافاة بين قول المشهور بوجوب التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة في صورة تعدد المستعمل فيه وقولهم بان المجاز خير من الاشتراك اما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه مجازا او فردا من افراد القدر المشترك بينهما فظاهر لعدم اشتراك لفظي هناك يرجح المجاز عليه وهو غالب موارد قولهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة يعنون بذلك انه لا يثبت حكم ما هو فرد من افراد الكلي حقيقة لهذا المشكوك فيه بمجرد اطلاق الاسم عليه واما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه حقيقة ام مجازا كما لو سلم كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب وشك في كونها حقيقة في الندب ايضا لاجل الاستعمال فمرادهم بقولهم ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة وانه اعم الرد على السيد ومن قال بمقالته فاذا قطعنا النظر عن غير الاستعمال فلا يوجب الاستعمال الا التوقف لا انه لا يمكن ترجيح المجازية بدليل آخر فلذلك تصوروا ان الصيغة في الندب مجاز ولا يتوقفون في ذلك فتبصر حتى لا يختلط عليك الامر ولا باس ان نشير الى بعض الغفلات التي وقعت من صاحب المدارك في هذا المقام فانه قال في منزوحات البئر واعلم ان النصوص انما تضمنت نزح الجميع في الخمر الا ان معظم الاصحاب لم يفرقوا بينه وبين سائر المسكرات في هذا الحكم واحتجوا عليه باطلاق الخمر في كثير من الاخبار على كل مسكر فيثبت له حكمه وفيه بحث لان الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك وهو يظهر بالتامل فيما حققناه واما نظر جمهور علمائنا في الاستدلال لا الاستدلال بتلك الاخبار دليل على كون المسكرات خمرا حقيقة او الفقاع خمر كذلك بل وجه استدلالهم هو ان الاستعارة

اقول ونظير ذلك قال الشهيد في روض من اوجب نزح الجميع للفقاع مستدلا باطلاق الخمر عليه في الاخبار وانت خبير بعدم صحة الجمع بين قوله فان الاطلاق اعم من الحقيقة وقوله المجاز خير من الاشتراك [illegible]

والتنبيه المعلم تقتضي اعتبار المشابهة في جميع الاحكام لو وقعت في كلام الحكيم او الاحكام
الظاهرة الشايعة ومنها حكم النجاسة ومقدار النزح فقد ذكروا في مثل ذلك وجوها
ثلثة احدها الاجمال لعدم تعيين وجه الشبه والثاني العموم لو وقع في كلام الحكيم والثالث
التشريك في الاحكام الشايعة وهو اظهر الاحتمالات ومن هذا القبيل قولهم الطواف
بالبيت صلوة **فائدة** قد ذكرنا ان الاصل في التفهيم والتفهم هو الوضع وايضا الاصل
يقتضيان عدم ارادة الظاهر زايد على المعنى الواحد وعدم وضع اللفظ لاكثر من معنى
حتى يكون مشتركا او منقولا وعدم ارادة معنى اخر من اللفظ غير المعنى الاول بسبب علاقة
حتى يكون مجازا لتحقق علم وجود هذه المخالفات وارادة هذه الامور من اللفظ بقرينة
حالية او مقالية فهو وان احتمل ارادة هذه الامور ولم يكن قرينة عليها فلا ريب
يجب الحمل على الموضوع له الاول كما تقدم واما لو كان الاحتمال والتردد بين هذه الا
المخالفة للاصل الموضوع له المتجددة الطارية له الحاصلة بسبب دواع خارجية فتتصور
هناك صور عديدة يعبر عنها الاصوليون بتعارض الاحوال يحصل من دوران اللفظ
بين بعض من الاشتراك والنقل والتخصيص والاضمار والمجاز وبعض اخر والتخصيص والاضمار
وان كانا قسمين من المجاز لكنهما لما كان لهما مزيد اختصاص واهتمام افردوهما عن اقسام
المجاز وجعلوهما قسيمين له وذكروا لكل واحد منها مرجحا على الاخر مثلا ان المجاز ارجح
من الاشتراك لكثرته واوسعيته في العبارة وكونه ابلغ لانه لا يوقع خبرا بل يخالف
المشترك والاشتراك ارجح من المجاز من حيث انه ابعد عن الخطاء اذ مع عدم القرينة
يتوقف بخلاف المجاز فيحمل على الحقيقة وقد يكون غير مراد في نفس الامر واما المجاز
جمع من كلا المعنيين فيكثر الفايدة بخلاف المجاز والاشتراك ارجح من النقل
لان النقل يقتضي الوضع في المعنيين على التعاقب ونسخ الوضع الاول بخلاف الاشتراك

مثال تعارض المجاز والاشتراك ... فان قيل ان ... حقيقة في ... المعهودة ... وعدم الاشتراك ... التوقف منه

والنسخ

والنسخ يقتضي بطلان المنسوخ والاشتراك يقتضي التوقف فيكون اولى وان
الاشتراك لما كثر من النقل والاضمار ارجح من الاشتراك لاختصاص الاجمال الحاصل بسبب
الاضمار ببعض الصور وذلك حيث لا يتعين المضمر وتعميمه في المشترك وان الاضمار
اوجز وهو من محاسن الكلام والتخصيص ارجح من الاشتراك لانه خير من المجاز وهو خير
من الاشتراك والمجاز ارجح من النقل لاحتياج النقل الى اتفاق اهل اللسان على تغيير
الوضع والمجاز يفتقر الى قرينة صارفة وهي متيسرة والاول متعسر والمجاز فوائده
اكثر من النقل ويظهر من ذلك ترجيح الاضمار عليه ايضا والتخصيص ارجح من النقل لانه ارجح
من المجاز وهو ارجح من النقل والتخصيص ارجح من المجاز لحصول المراد وغيره مع عدم الوقوف
على قرينة التخصيص والمجاز اذا لم تعرف قرينة يحمل على الحقيقة وهي غير مراده والتخصيص
ارجح من الاضمار لكونه ارجح من المجاز المساوي للاضمار الى غير ذلك من الوجوه التي ذكروها
وفي كثير منها نظر بل اكثرها معارض بمثلها والبسط في تحقيقها وتنقيحها لا يسعه هذا
المختصر وحاصل غرض المستدل في الترجيح بهذه الوجوه ابداء كون هذه صاحبة المزية
الكاملة اولى بالارادة للمتكلم فلا بد من حمل كلامه على ما هو اكمل واحسن واتم فائدة
فلا يختار المتكلم ما هو اخس وانقص واقل فائدة الا في حال الضرورة وحال الضرورة نادرة
بالنسبة الى غيرها والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب فيرد انا نمنع ان غالب المتكلمين في
اغلب كلامهم يعتبرون ذلك فان قيل الحكماء وما يجدي للاصولي هو ملاحظة
كلام الشارع وهو حكيم فيرد ان الحكمة لا تقتضي ذكر الاتم والاحسن غالبا بل ربما
تقتضي الانقص نعم اذا كان المراد اظهار البلاغة للاعجاز ونحوه فيعتبر حال المزيد مع حفظ
مقتضى موافقة المقام والخلوص عن التعقيد اللفظي والمعنوي وما يرتبط بالمحسنات
اللفظية والمعنوية ولكن مقتضى المقامات مختلفة وما هذا شان من كلامهم ليس له مزيد

منهم يعبرون ذلك

دخل في بيان الاحكام الشرعية الذي هو محط نظر الاصولي ومع تسليم ذلك فنمنع حجية
هذا الظن والتحقيق ان المجاز في نفس الامر اغلب من غيره من المذكورات بل هو اكثر كلام
المتكلمين ولا يمكن انكار هذه الغلبة وكان التخصيص اغلب افراد المجاز في العام الا ما
واما حصول الغلبة في غيرهما فغير معلوم بل وندرتها معلوم فعلى هذا يقدم المجاز
على الاشتراك والنقل بل ولا يبعد ترجيحه على الاضمار ايضا ويقدم التخصيص على غيره
من اقسام المجاز وغيرها لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ما حجية مثل هذا الظن
فيدل عليه ما يدل على حجية اصالة الحقيقة مع احتمال ارادة المجاز وخفاء القرينة
فكما ان الوضع من الواضع فهذه الامور المخالفة له الطارية عليه ايضا من جانب الواضع
ولذا قيل ان المعنى المجازي وضع ثانوي فكما يكتفى في المعنى المجازي بالقراين المعهودة
المعتدة فكذا يكتفي في معرفة ان ذلك اللفظ مجاز لا مشترك ولا منقول بقرينة الغلبة
سيما والاصل عدم الوضع الجديد وعدم تعدده وعدم الاضمار وغير ذلك ولو نقف
على من منع اعتبار مثل هذا الظن من الفقهاء وبالجملة فلا مناص عن العمل بالظن في دلالة
الالفاظ خصوصا الى قول من يحيل الاصل جواز العمل بالظن الا ما خرج بالدليل مع انه
يظهر من تتبع تضاعيف الاحكام الشرعية والاحاديث اعتبار هذا الظن فلاحظ
وتامل وان شئت ارشدك الى موضع واحد منها وهو ما يدل على حلية ما يباع في
اسواق المسلمين وان اخذ من يد رجل مجهول الاسلام فروى اسحق بن عمار في الموثق
عن العبد الصالح ع انه قال لا باس بالصلوة في فرو اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام
قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمين فلا باس
ويدل على ذلك العرف ايضا فلاحظ **فائدة** كل لفظ ورد في كلام الشارع فلا بد ان يحمل
على ما علم ارادته منه ولو كان معنى مجازيا وان لم يعلم المراد منه فلا بد من ان يحمل

على

على ما علم ارادته حقيقة اصطلاحية سواء ثبت له اصطلاح خاص فيه او لم يثبت بل كان هو
اصطلاح اهل زمانه وان لم يعلم ذلك ايضا فيحمل على اللغوي والعرفي ان وجد احدهما
بضميمة اصالة عدم النقل فاذا وجد واحد منهما واتحد فهو وان تعدد فيجري في تحصيل
الحقيقة باستعمال مرادها او القرينة المعينة للمراد ثم يعمل على مقتضاه من الترجيح او
التوقف وان وجد كلاهما فان كان المعنى العرفي هو عرف المتشرعة فهو محل النزاع
في ثبوت الحقيقة الشرعية والا فالمشهور تقديم العرف العام لافادة الاستقراء ذلك
وقيل يقدم اللغة لاصالة عدم النقل والاول اظهر واما ثبوت الحقيقة الشرعية
ففيه خلاف والمشهور بينهم ان النزاع في الثبوت مطلقا والنفي مطلقا والحق كما يظهر من
بعض المتاخرين التفصيل وتحرير محل النزاع هو ان كثيرا من الالفاظ المتداولة على
لسان المتشرعة اعني بهم من تشرع بشرعنا فيها كان في ايام اعامهم اصار حقايق في
المعاني الجديدة التي احدثها الشارع ولم يكن يعرفها اهل اللغة مثل الصلوة في الاركان
المخصوصة والصوم في الامساك المخصوص الى غير ذلك فهل ذلك بوضع الشارع اياها في
ازاء هذه المعاني بان نقلها عن المعاني اللغوية ووضعها لهذه المعاني الجديدة او استعملها
مجازا في هذه المعاني مع القرينة وكثر استعمالها فيها الى ان استغنى عن القرينة فصارت
حقايق او لم يحصل الوضع الثانوي في كلامه باحد الوجهين وكان استعمالها فيها بالقرينة
ويظهر ثمرة النزاع اذا وجدت في كلامه بلا قرينة فان قلنا بثبوت الحقيقة فلا بد من حملها
على هذه المعاني والا فعلى اللغوي فقط وقد طال التشاجر بينهم في الاستدلال وكلام الطرفين
حجج واهية واقوى ادلة النافين اصالة عدم النقل واقوى ادلة المثبتين الاستقراء فيه وقع
الحكم مدار الاستقراء وقد يستدل بالتبادر بانا اذا سمعنا هذه الالفاظ في كلام الشارع
يتبادر في اذهاننا تلك المعاني وهو علامة الحقيقة وهذا الاستدلال من الغرائب بحيث

لا يحتاج الى البيان فان الظان ان المعتبر في التبادر هو تبادر المعنى من اللفظ عند المحاورين
بذلك اللفظ فاذا سمع النحوي لفظ الفعل من اللغوي يتبادر الى ذهنه ما دل على معنى في
نفسه مقترن باحد الازمنة لا يلزم منه كونه حقيقة فيه عند اللغوي ايضا وبما ذكرنا يندفع بعضهم
مصادرة وقال الظان ذلك التبادر لكثرة استعمال الشارع لا لاجل الف المتشرعة
بهذا المعنى ثم اعترض بان التبادر معلوم وكونه لاجل غيره الوضع غير معلوم يعني وضع
الشارع وهو مقلوب عليه بان التبادر معلوم وكونه من اجل وضع الشارع غير معلوم
وعلى المستدل الاثبات ولا يكفيه الاحتمال وكيف كان فالحق ثبوت الحقيقة الشرعية
في الجملة واما في جميع الازمان من الالفاظ فلا والذي يظهر من استقراء كلمات الشارع
مثل الصلوة والزكوة والصوم والحج والركوع والسجود ونحو ذلك انها صارت حقايق
في صدر الاسلام بل يظهر من بعضها انها كانت حقايق في هذه المعاني قبل شرعنا ايضا لكن
حصل اختلاف في الكيفية وحصولها فيها وفي غيرها من الالفاظ الكثيرة في زمان
الصادقين عليهما السلام ومن بعدهما مما لا ينبغي التامل فيه كما صرح به جماعة المحققين واما مثل
لفظ الوجوب والسنة والكراهة ونحوها فثبوت الحقيقة في كلامهما عليهما السلام ومن بعدهما
ايضا محل تامل فلا بد للفقيه من التتبع والتحري ولا يقتصر ولا يقلد ثم ان ما ذكرنا من
الوجهين في كيفية صيرورتها حقيقة فالاول منهما في غاية البعد بل الظاهر هو الوجه الثاني
وعليه فلا يحصل ثمرة النزاع الا فيما علم انه صدر بعد الاشتهار في هذه المعاني واستغنى
عن القرينة فان علم انه كان بعده يحمل على الحقيقة والا فيمكن صدوره قبله ووح
فيمكن ارادة المعاني الجديدة واختفى القرينة ويمكن ارادة المعنى اللغوي والاصل
عدمهما فيحمل على اللغوي وهذا اقرب فليرجع الى التفصيل الذي ذكرناه اولا ليتامل ويتتبع
لئلا يختلط الامر واقصد الهادي ثم اعلم انه قد ذهب البعض المنكر في الحقيقة الشرعية

الفول بان الشارع لم يستعمل تلك الالفاظ في المعاني المخترعة بل يقول انه استعملها في
المعاني اللغوية والزوايد شروط لصحة العبادة فالصلوة مثلا مستعملة في الدعاء و
كونه مقترنا بالركعات شرط لصحة الدعاء خارج عن المشروط وكذا الغسل هو غسل
مشروط بزوائد وهكذا فلا نقل عنده ولا حقيقة جديدة ورد بانه يلزم منه ان لا يكون
المصلي مصليا اذا لم يكن داعيا فهو كالاخرس ولم يكن متبعا كالمنفرد وهو باطل
ويلزم هذا القائل نفي التركيب في الماهيات المخترعة عند الشارع ويظهر الثمرة في امكان اجراء
اصل العدم في اثبات الاجزاء والشرائط وعدمه وبيان ذلك انه لا خلاف ولا ريب
في كون الاحكام الشرعية توقيفية لا بد ان يتلقى من الشارع واما موضوعات الاحكام
فان كان من قبيل المعاملات فيرجع فيها الى العرف واللغة واهل الخبرة كالبيع والاجارة
ونحوهما وكذا كل لفظ استعمله في كلام الشارع لافادة حكم او لافادة بيان ماهية العبادات
كالغسل بفتح الغين والمسح ونحوهما وان كان من قبيل العبادات كالصلوة والغسل
ونحوهما فهو ايضا كنفس الاحكام فانها حقايق محدثة من الشارع لا يعلمها الا هو واما
هذا القائل فيرجع فيها ايضا الى اللغة والعرف كالمعاملات لانه لم يقل بكونها منقولات
غاية الامر انه يقال انها يثبت عنده من الشرائط فان قلنا بجعل الماهيات الجديدة
من جانب الشارع واحداثها فيصير العبادات من باب مركب ذي اجزاء ينتفي بانتفاء احد
اجزائه فلا بد في حصول الامتثال من حصول العلم بجميع اجزائه وشرائطه فاذا شك
في كون شيء جزءا له او شرطا فلا يمكن القول بان الاصل عدم المدخلية لزوم العلم
بالاتيان بالماهية المعينة ولا يكفي في ذلك عدم العلم بعدم الاتيان واما على القول
بعدم تركيبها بل فالمكلف به هو المعنى اللغوي ولا تامل فيه والباقي امور خارجة
عنه يمكن نفي ما شك في ثبوته من الشرائط الخارجة باصل العدم كالمعاملات وامابتداء

دفع كلام هذا القائل بالبناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه بان يقال
لو قلنا على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واضح فان الصلوة اسم لهذا المركب وكذا الغسل
والوضوء فكيف يحملهما على الدعاء والغسل بفتح الغين وعلى القول بعدمها فبعد وجود
القرينة الصارفة عن اللغوي لا بد ان يحمل على الشرعي لكونه اشهر مجازاته والشيعها
فهو غريب لو عرفت انه منكر للحقيقة الشرعية بل منكر للماهيات الحادثة ثم بعد القول ببطلان
مذهب هذا القائل والبناء على المشهور من كون تلك العبادات ماهيات محدثة
فهل يجوز اجراء اصل العدم فيها بمعنى انا اذا شككنا في كون شيء جزءا لها او شرطا
لصحتها فهل يمكن نفيه باصالة العدم او لا بد من الاتيان بما يوجب اليقين بحصول الماهية
في الخارج فيه خلاف ولا بد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمة وهي انهم اختلفوا في كون العبادات
اسامي للصحيحة او الاعم منها وهذا الخلاف ايضا لا يتوقف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية
فيها بل يكفيه ثبوت الحقيقة المتشرعة ومطلق استعمال الشارع تلك الالفاظ فيها فالنزاع
في الحقيقة في انه متى اطلق لفظ دال على تلك الماهية الحادثة فهل يراد الصحيحة منها او الا
والثمرة في هذا النزاع تظهر فيما لم يعلم فساده فهل يحصل الامتثال بمجرد عدم العلم بالفساد
لصدق الماهية عليها او لا بد من العلم بالصحة فمع الشك في مدخلية شيء في تلك الماهية
جزءا كان او شرطا فلا يحكم بمجرد ذلك بالبطلان على الثاني بخلاف الاول للشك
في الصحة وما يظهر من كلام بعضهم من التفرقة بين الشك في الجزء والشرط في الاول ممنوع
على القول الثاني ايضا فلعله مبني على ان المركب لا يتم الا بتمام الاجزاء فكيف يصدق
الاسم على الناقص مع الشك في جزئية شيء اخر له وفيه انه مبني كلام القوم على العرف
و في كل جزء لا يوجب انتفاء المركب عرفا ولا يوجب عدم صدق الاسم في المتعارف الا ترى
ان الانسان لا ينتفي بانتفاء اذن منه او اصبع عرفا بخلاف مثل الراس والقلب

الماهيات
انه لا ريب في ان الماهية الحديثة امور مخترعة من الشارع ولا شك ان ما احدثه الشارع
متصف بالصحة لا غير بمعنى انه لو اتى به على ما اخترعه الشارع يكون موجبا للامتثال للامر
بالمهية من حيث هو امر بالمهية لكنهم اختلفوا هذا الاختلاف فلو جهين احدهما ان نقول
اذا وضع الشارع اسما لهذه المركبات واستعملها بمناسبة فهو يريد تلك الماهية
على الوجه الصحيح بالمعنى المذكور من الحيثية المذكورة وهذا القدر متيقن الارادة ولكنه
لما كان المهية عبارة عن الاجزاء باجمعها من دون مدخلية الشرائط والشرائط خارجة
عنها ولا مانع من وضع اللفظ بازاء المهية مع قطع النظر عن كونها جامعة للشرائط ولا
من وضعه بازاء المهية مع ملاحظة اجتماعها الشرائط الصحة فاختلفوا في ان الالفاظ هل
هي موضوعة للماهية مع اجتماعها الشرائط او الماهية المطلقة فمراد من يقول انها اسام
للصحيحة منها انها اسام للمهية مجتمعة لشرائط الصحة الزائدة على الصحة الحاصلة من جهة الماهية
من حيث هي ومراد من يقول بانها اسام للاعم انها اسام لنفس الماهية الصحيحة من حيث
هي القابلة للصحة الزائدة على هذه الحيثية وعدمها والحاصل ان الاول يقول بان
الصلوة مثلا اسم للاركان المخصوصة حال كونها جامعة للشرائط مثل الطهارة عن الحدث
والخبث والقبلة وغير ذلك لا انها اسم للاركان المخصوصة والشرائط معا والثاني
يقول بانها اسم للصلوة بدون اشتراط اجتماعها للشرائط ولا مع الشرائط ويظهر
الثمرة فيما لو حصل الشك في شرطية شيء لصحة الماهية فعلى القول بكونها اسام للصحيحة
الجامعة لشرائط الصحة فلا بد من العلم بحصول الموضوع في امتثال الامر بها ولا يحصل
الا مع العلم باجتماع شرائط الصحة واما على القول الاخر فحيث وضعها لنفس الاجزاء المجتمعة
مع قطع النظر عن الشرائط فيحصل الامتثال بالامر الوارد بالعبادة بمجرد الاتيان بها
وبما علم في شرائطها وما يقال ان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط معناه الشك في

تحقق الشرط المعلوم الشرطية لا الشك فان لهذا الشيء شرط يتوقف صحته عليه لا لو قيل
الثاني ان مع قطع النظر عن الشرايط ايض قد يحصل الاشكال بالنظر الى ملاحظة الاجزاء
فان النقص بالاجزاء المركب قد لا يوجب سلب اسم المركب عنه عرفا كما ذكرنا في الانسان
المقطوع الاذن والاصبع فالصلوة اذا كانت في الاصل موضوعة للماهية التامة الاجزاء
ولكن لم يصح سلبها عنها بمجرد النقص في بعض الاجزاء فيتم القول بكونها اسما
للاعم من الصحيحة فيرجع الكلام الى وضعها لما يقبل هذا النقص الذي لا يوجب خروجها
عن الحقيقة عرفا وذلك لا يستلزم كون الناقصة مامورا بها ومطلوبا لان مجرد
صدق الاسم عند الشارع لا يوجب كونها مطلوبة له ويظهر الثمرة ح فيما لو نذر
احد ان يعطي شيئا لمن راى يصلي ثم راى من صلى ونقص طمانينة في احدى السجدتين
مثلا او لم يقرء السورة في احدى الركعتين فيبر النذر بذلك لا يستلزم كون تلك الصلوة
مطلوبة للشارع ومامورا بها فكونها مصداق الاسم معنى وكونها مامورا بها ومطلوبا
يحصل به الامتثال معنى اخر اذ لا بد في الامتثال مضافا الى صدق الاسم كونها صحيحة ايض
ويتفاوت الاحكام بالنسبة الى الامرين ويظهر الثمرة في موارد يحتاج اثبات المطلوبية والصحة
ح بمجرد صدق الاسم فيما لو شك في جزئية شيء للصلوة ولم يعلم فسادها بدونه فعلى
القول بكونها اسما للاعم يتم المقص وعلى القول بكونها اسما للصحيحة التامة الماهية الاجزاء
الجامعة للشرائط فلا لعدم معلومية تمامية الاجزاء ح وجامعية الشرائط الصحة و الحجية
التي قدمنا ذكرها وغيرها من سائر شرائط الصحة ثم ان الاظهر عندي هو كونها اسامي
للاعم بالمعنيين كما يظهر من تتبع الاخبار ويدل عليه عدم صحة السلب عما لم يعلم فساده
وصحته بل اكثر ما علم فساده ايض وتبادر القدر المشترك منها ويلزم على القول بكونها
اسامي للصحيحة لزوم القول بان ماهية صلوة الظهر مثلا صلوة الظهر لها فرشيء

والاجزاء

وللحاضر شيء اخر وللحافظ شيء وللناسي شيء اخر وكك للشاك وللمتوهم والصحيح والمريض
والمحبوس والمضطر والغريق الى غير ذلك من اقسام الناسي في جزئيات مسائل النسيان
والشاك في جزئيات مسائله وهكذا الى غير ذلك فاما على القول بكونها اسامي
للاعم فلا يلزم شيء من ذلك لان هذه احكام مختلفة ترد على ماهية واحدة مع ان
الصلوة شيء والوضوء والغسل والوقت والساتر والقبلة وغيرها اشياء آخر وكك
اتصاف الصلوة بالتلبس بها فالظاهر ان لكل شيء منها اسم اخر فلا دخل لاشتراط شيء
في اعتباره في تسميته ومما يؤيد كونها اسامي للاعم اتفاق الفقهاء على ان اركان
الصلوة هي ما يبطل الصلوة بزيادتها ونقصانها عمدا او سهوا اذ لا يمكن زيادة الركوع
مثلا عمدا الا عصيانا ولا ريب في كونه منهيا عنه ومع ذلك يعد ركوعا الا ان يراد هم
صورة الركوع لا الركوع الحقيقي وان لم يصح لما فان من انحنى في الصلوة عمدا بالركوع
لا الركوع لاجل اخذ شيء من الارض سيما مع وضع اليد على الركبة بحيث يحسب الناظر انه قد
ركع فلا يوجب بطلان الصلوة من اجل زيادة الركن فالمراد اطلاق الاسم في عرف
المتشرعة حقيقة وهو لا يحقق الاعم كون الركوع اسما للاعم من الصحيحة واحتجوا بالتبادر
وصحة السلب عن العادي عن الشرايط وكون الاركان مثل لا صلوة الا بطهور الاستعمال
وان الحقيقة لانه المعنى الحقيقي وفي الاولين منع ولعل المدعي لذلك انما غفل من جهة الاوامر
لان الامر لا يتعلق بالفاسد وهذا فاسد لعدم انحصار محل النزاع في الاوامر فالامر قرينة
لارادة الصحيحة وذلك لا يستلزم وضعها لها واما قوله لا صلوة الا بطهور فهو جار المنع
فيما ادعوه في خصوص هذا التركيب كما لا يخفى على من لاحظ نظائره كقوله لا عمل الا بنية لا
نكاح الا بولي لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد وغير ذلك مما قال الفقيه المسلم في اصالة الحقيقة
انما هو في مثل لا رجل في الدار واما مثل هذه الهيات التركيبية التي نفس الذات موجودة

فيها في الجملة جزما فليس المراد فيها الا نفي صفة من صفاتها ولا يمكن دعوى اصل الحقيقة
فيها وفيما يشك كونه من هذه الجملة مثلا ما اقحم فيه خصوص الصلوة والصوم ونحوهما مما
يحتمل فيه هذا الاحتمال السخيف هو كونها اسامي للصحيحة بحيث يمكن عرفا نفي الذات
بمجرد انتفاء شرط من شروطها بل ومع الشك في حصول شرط من شروطها فهو لا يخرج
هذه الهيئة عما هو ظاهر العرف ولذلك تداول العلماء هذا التداول في مباحث المجمل
المبين ولم يجعلوا ارادة نفي الحقيقة والذات الا على تقدير هذا القول الضعيف وذلك
ليس لان الاصل الحمل على الحقيقة بل الاصل فيها خلافه بل لان دعوى كون هذه الالفاظ
اسامي للصحيحة صارت قرينة لحمل هذه العبارة على نفي مقتضى الحقيقة اللغوية التي هو
الموضوع له الكلمة لا فقالوا بان حملها على نفي الذات ح ممكن فح نقول حمل هذه العبارة
على نفي الذات مع كونها ظاهرة في نفي صفة من صفاتها انما يمكن اذا ثبت كون الصلوة
اسما للصحيحة والا فهي بعنوانه قرينة سياق نظايرها سيما مثل قوله لا صلوة لجار المسجد
الا في المسجد فاذا اردنا اثبات كون الصلوة اسما للصحيحة بسبب مقتضى الحقيقة اللغوية
فذلك يوجب الدور الا ان يكون مراد المستدل ان اصالة الحقيقة يقتضي ذلك خرجنا
عن مقتضاها في غيرها بالدليل وبقي الباقي فهذا نقول ان مثل قوله لا صلوة الا بطهور
مما كان الفعل المنفي عبادة خارج عن سياق النظائر بل قيل مقتضى الاصل ولا ريب
ان ذلك خلاف الانصاف فان هذه في جنب الباقي ليس الا كشعرة سوداء في بقرة
بيضاء ولذلك لم يتمسك احد من العلماء بالمجمل في تلك المبحث لاثبات نفي الاجمال بالحقيقة
الحقيقة وتمسكوا بالقول بكونها موضوعة للصحيحة من العبادات والانصاف ان كون
هذه منافية لسياق النظائر من الادلة على كون العبادات اسامي للاعم فهو على ذلك
ادل واما ادلة المستدل ايض فنقول بعد التسليم ان هذا انما يدل على ان الصلوة التي

لاطهور

لا طهور لها ولا فاتحة فيها ليست بصلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم للصحيحة كما لا يخفى
اذ لو حصل الطهور والفاتحة للصلوة وشككنا ان السورة ايض واجبة مع الفاتحة
ام لا فهذا الحديث لا ينفي كون الصلوة الخالية عنها صلوة ولا يدل على ان الصلوة
اسم لكل ما جامع جميع الشرائط ثم اعلم ان الشهيد قال في القواعد الماهيات الجعلية كالصلوة
والصوم وساير العقود لا تطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضي فيه ولو حلف على ترك
الصلوة او الصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول فيها فلو افسدها بعد ذلك لم يزل
الحنث ويحتمل عدمه لانه لا يسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد واما لو تحرم في الصلوة
او دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعا انتهى والظاهر ان مراده اكتفى بمسمى الصحيحة
في الحنث يعني لو حلف على ترك الصلوة مثلا في مكان مكروه يحصل الحنث بمجرد الدخول
وافق الظهر من قوله الا الحج لوجوب المضي فيه ان كلامه في الاوامر والمطلوب بالشرع
وان مراده ان الفاسد لا يكون مطلوبا للشارع الا في الحج فانه يجب المضي في فاسده لا في مطلق
التسمية الاصطلاحية ولو لا اعراض عن مثل كونها علامة الاسلام وموجبا للجواز كل ذي
بمجرد ذلك لو قلنا بذلك ونحو ذلك وذلك لانه ان كان اراد من الاطلاق اعم من الاطلاق
الحقيقي فلا ريب ان اطلاق الصلوة مثلا على الفاسدة واستعمالها فيها في كلام الشارع
والمتشرعة فوق حد الاحصاء وان اراد منه الاطلاق الحقيقي فلا ينبغي تخصيص الحقيقة
بالحج والتفصيل اذ محض الامر بالمضي لا يوجب كون اللفظ حقيقة فيه فظهر ان مراده الاطلاق
على سبيل الطلب والمطلوبية فان التسمية في كلام الشارع مما لا يحتاج الى الانكار ويشير
الى بعض ما فيد ذلك وهو ما رواه الكليني في الموثق كالصحيح لابان بن عثمان عن الفضيل
بن يسار عن ابي جعفر ع قال بني الاسلام على خمس الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية
ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية فاخذ الناس باربع وتركوا هذه يعني الولاية فان من

الظاهر الواضح ان المراد بالاربع هو الاربع من الخمس والتحقيق ان عبادة هؤلاء فاسدة
كما دل عليه الاخبار وكلام الاصحاب فالاخذ بالاربع على هذا الوجه لا يمكن الا مع حملها
اسامي للاعم وذلك لا ينافي كون المطلق في نفس الامر هو الصحيح والاكتفاء في التسمية بالاعم
كما نشير الى ان التسمية عرفية وان كان المسمى شرعيا ومن جملة ما ذكر قوله ع دعي الصلوة
ايام اقرائك فان صيرورة الصلوة صحيحة انما تكون بان لا تكون في ايام الحيض والتسمية
بالصلوة انما كانت قبل هذا النهي وليس المعنى ان الصلوة التي لا تكون في حال الحيض اتركيها
في حال الحيض بل معناه اتركي الصلوة في حال الحيض وادعاء ان التسمية واثبات الشرط
هنا قد حصل بجعل واحد يكذبه الوجدان السليم لتقدم التسمية وضعا وطبعا وما ذكر
انما يصح اذا قيل معناه ان الاركان المخصوصة التي هي جامعة لجميع الشرائط ولكونها
في غير هذه الايام واسمها صلوة لا تفعليها في هذه الايام والمفروض ان كونها في غير هذه
الايام انما استفيد من قوله لا تفعليها فيها واما على القول بكونها اسما للاعم فلا يرد
شيء من ذلك اذ يصح المنع عن الصلوة مع قطع النظر عن كونها في هذه الايام او غيرها
في هذه الايام ومما ذكرنا ظهر ما في قوله ره لانه لا يسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد
ولعل نظره ونظر من وافقه الى ان الظاهر من حال المسلم في نذر الفعل او الحلف عليه هو قصد
الفعل الصحيح فالحنث انما هو لاجل الصحة وعدم الصحة لا لانه ليس بصلوة فقد وان
عدم الصحة الى نفي الذات فلو نذر احد ان يصلي ركعتين في وقت خاص فالقائلون
بكونها اسما للاعم ايضا يقولون بان الفاسدة لا تكفي وكذا لو نذر ان يعطي مصليا
شيئا فلا يبرء نذره باعطائه لمن علم فساد صلوته وتظهر الثمرة فيما جهل حاله بالخصوص
من جهة نفس الامر لعدم المعرفة بحال المصلي او من جهة نفس الحكم للاختلاف الحاصل من
جهة الادلة في حقيقة العبادة ولا ريح عنده لاعتبار الصحة عنده او عند المصلي الذي
الناذر

يريد

يريد ان يعطيه مثلا وعلى هذا فلو حلف ان لا يبيع الخمر فيحنث ببيعها وان كان بيعها
فاسدا كما ذهب اليه الاكثر لاجل تحقق البيع ولا ينافي ذلك حمل فعل المسلم على الصحة
كما كان ينافيه في المثال المتقدم والظاهر ان ذلك ايضا لكون البيع اسما للاعم وسنشير الى
جريان الخلاف في المعاملات ايضا ومما يؤيد كونها اسامي للاعم انه لا اشكال عندهم
في صحة اليمين على ترك الصلوة في مكان مكروه او مباح مثلا وحصول الحنث بفعلها
ويلزمهم على ذلك المحال لانه يلزم من ثبوت اليمين نفيها فان ثبوتها يقتضي كون الصلوة
منهيا عنها والنهي في العبادة مستلزم للفساد وكونها فاسدة مستلزم لعدم تعلق
اليمين بها اذ هي انما تتعلق بالصحيحة على مفروضهم بحكم مجيئها وبعد تعلق اليمين لا
يتحقق الحنث لعدم تحقق الصلوة الصحيحة والقول بان المراد الصلوة الصحيحة لولا اليمين
لا يجعلها صحيحة في نفس الامر حقيقة كما هو مراد القائل ويجري هذا الكلام في المعاملات
ايضا ان قلنا بدلالة النهي على الفساد فيها ايضا ومما يؤيده ايضا انه يلزم على القول بكونها
اسامي للصحيحة ان تفتيش عن احوال المصلي اذا اراد ان يعطيه شيئا لاجل النذر اذا
لم يعلم مذهبه وصحة صلوته في نفس الامر فان حمل فعل المسلم على الصحة لا يكفي هنا فان
غاية ذلك حمل فعل المسلم على الصحيح عنده والصحة قد تختلف باختلاف الاراء فاذا
نذر شيئا للمصلي رجلا صالحا يصلي بجميع الاركان والاجزاء ولكن لا يدري انه هل صلى
مع غسل الجنابة بلا وضوء ام مع الوضوء وهو يرى بطلان الصلوة به وذلك الصالح قد يكون
رايه او راي مجتهده الصحة والمفروض ان المعتبر في وفاء الناذر على تكليفه ملاحظة الصحيح عنده
المطابق لنفس الامر بظنه وكان ملاحظة غيره من الاختلافات في الاجزاء وساير الشرائط
ولا دليل ان الصحيح من العبادة ليس شيئا واحدا حتى يبني عليه في المجهول الحال على حمل
فعل المسلم على الصحة ولم نقف الى الان على من التزم هذه التفحصات والتدقيقات

ويعطون الى من ظاهره الوفاء وليس ذلك الا لاجل كونها اسامي للاعم ولعله
لاجل ذلك لا يتفحص المؤمنون في الاعصار والامصار في مذهب الامام في جزئيات
مسائل الصلوة مثل انه هل يعتقد وجوب السورة او ندبها او وجوب القنوت
او ندبه ويأتمون به بعد ثبوت عدالته نعم اذا علم المخالفة فلا يصح الاقتداء فيما
يعتقده باطلا مثل ما لو ترك الامام السورة او نحو ذلك فيما لم يعلم بطلانه يجوز
الاقتداء به ويصح صلوته لانه ائتم بمن يحكم بصحة صلوته شرعا والقدر الثابت
من المنع هو ما علم بطلانه وان كان صحيحا عند الامام فليس هذا الامر حجة كفاية
مسمى الصلوة ما لم يعلم الماموم بطلانها على مذهبه لانه لا يصح الاقتداء حتى يعلم انه
صحيح على مذهبه بقي الكلام في بيان بعض ما اشار اليه الشهيد ره وهو امور الاول
انه يستفاد منه ان الحقائق الشرعية كما ثبت في العبادات ثبت في المعاملات ايضا
وهو كذلك وقد ظهر من بعضهم اختصاص ذلك بالعبادات وهو ضعيف وعلى هذا فيمكن
عطف قوله ره وساير العقود على قوله الماهيات الجعلية ايضا والثاني ان الخلاف
في كون الالفاظ اسامي للصحيحة او الاعم لا يختص بمثل الصلوة والصوم بل يجري في ساير
العقود ايضا وهو ايضا كذلك قال المحقق ره في كتاب الايمان اطلاق العقد ينصرف الى
الصحيح دون الفاسد ولا يبرء بالبيع الفاسد لو حلف ليبيعن وكذا غيره من العقود
قال الشهيد الثاني ره في شرحه عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجاز في
الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيهما كمبادرة المعنى الى ذهن السامع عند اطلاق
قولهم باع فلان داره وغيره ومن ثم حمل الاقرار به عليه حتى لو ادعى ارادة الفاسد لم يسمع
اجماعا وعدم صحة السلب وغير ذلك من خواصه ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل
تفسيره باحدهما كغيره من الالفاظ المشتركة وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة

اقول

اقول ويمكن حمل كلام المحقق على ما ذكرنا من ان الظاهر والغالب في المسلمين ارادة الصحيح
فينصرف اليه لا لان اللفظ حقيقة فيه فقط فلا ينصرف الى غيره لكونه مجازا واما ما ذكره
الشارح من دعوى التبادر فان اراد به ما ذكرنا فلا مضايقة وان اراد كونه المعنى الحقيقي
ففيه المنع المتقدم وعدم سماع دعوى الفساد في صورة الاقرار ايضا لما ذكرنا كما ان ما
تمسك به من عدم صحة السلب فلم يتحقق معناه لانا لا نسلم كونها حقيقة انما الكلام في الاختصاص
وهو لا يثبته واما قوله ره وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة فان اراد ان التقسيم
ليس بحقيقة في تقسيم المعنى فيما اطلق المقسم بل اعم من تقسيم اللفظ والمعنى ففيه ان المتبادر في
التقسيم هو تقسيم المفهوم والمعنى لا ما يطلق عليه اللفظ ولو كان مجازا وان اراد ان الدليل
لما دل على كون الفاسد معنى مجازيا فلا بد ان يراد من المقسم معنى مجازي يشملهما فهو مع
انه لا يتمشى على ظاهر كلامه اول الكلام الثالث ان الدخول في العمل على وجه الصحة يكفي في كونه
صحيحا اقول والاظهر عدم الاكتفاء فان الدخول على الوجه الصحيح غير الاتيان بالفعل
الصحيح والمفروض ان الحلف انما وقع على الثاني فان الصلوة والصيام لبيان باب
القران المحتمل وضعه للمجموع من الكلام المنزل على سبيل الاعجاز المحقق في ضمن كل من ابعاضه
بل بعضها اسمان للمجموع وعلى ما ذكره يلزم الحنث ولو لم يتمها لكونه ايضا وهو كما ترى على هذا بل
لا يصح على المختار ايضا بل يمكن ان يقال انه لا يحصل الحنث على المختار ولو اتمه فاسدا
عالما بالفساد لما ذكرنا في توجيه كلام المحقق ره ومن وافقه من الحمل على ارادة الصحيح في امثال
ذلك وان بنينا على المختار اذا عرفت هذا فاعلم ان الظاهر انه لا اشكال في جواز اجراء
اصل العدم في ماهية العبادات كنفس الاحكام والمعاملات بل الظاهر انه لا خلاف فيه
كما يظهر من كلمات الاوائل والاواخر ولم نقف على تصريح بخلافه في كلام الفقهاء واما
ما تراه كثيرا في كلماتهم من التمسك بالاحتياط واستصحاب شغل الذمة فهو مبني اما على

الاحتياط والقول بوجوبه وستعرف ضعفه وتاييد الدليل به ملاحظة الانتصار وقد يتمسك
بالاجماع وطريقة الاحتياط في اثبات اصل الحكم كما تمسك به في وجوب صلوة العيدين
حلافا للشافعي وفي مسئلة المنع عن صلوة الاضحى وغير ذلك واما استدلالهم بالاصل
في ماهية العبادات فهو في حد الاحصا وكيف كان فالمتبع هو الدليل ولا ينبغي التوحش
مع الانفراد اذا وافقنا الدليل فكيف وجل الاصحاب ان لم نقل كلهم متفقون على عدم
الفرق في العمل بالاصل لا يفرق بين العبادات وغيرها فنقول ان من اليقينيات انا
مكلفون بما جاء به محمد من الاحكام من الشرايع والعبادات وكان سبيل القطع بمعرفة
الاحكام كما ورث منسدا لنا فكك بمعرفة ماهية العبادات وكما يمكن ان يرد التكليف
بالعبادة امر بشيء غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها الا باتيانها بما هيانها كما ورد
فكك سائر الاحكام الشرعية غير معلوم لنا لا يحصل الامتثال الا باتيانها كما وردت وكما ان
انسداد باب العلم مع بقاء التكليف بالضرورة وقبح تكليف ما لا يطاق يوجب جواز العمل
بالظن في الاحكام بعد الفحص والتجسس عن الادلة وحصول الظن بسبب رجحان الدليل على
المعارضات فيجب بدليل عدم معارض اخر فكك في ماهية العبادات وكما لا يمكن في ماهية
العبادات التمسك بالاصل قبل الفحص والتفتيش واستفراغ الوسع فكك لا يمكن ذلك في
نفس الاحكام وسيجيء الكلام في ذلك مستوفى في مباحث التخصيص ومباحث الاجتهاد والتقليد
فقول انه لا مانع من اجراء اصالة العدم في اثبات ماهية العبادات كنفس الاحكام اذ لو قيل ان
المانع هو اشتغال الذمة بالعبادة في الجملة قاطع لاصالة العدم السابق فيصير الاصل بقاء شغل الذمة
حتى يحصل حقيقة كل واحد واحد من الاحكام الذي علم اجمالا بالضرورة من دين محمد قاطع ولذلك
اشترطوا في اعمال اصل البراءة واصالة العدم في الاحكام الشرعية الفحص عن الادلة اولا ونحن
نعلم جزما ان نعلم الجمعة مثلا من احكام الشارع ولا نعلم الا بعد البحث والفحص وعدم رجحان دليل

الوجوب

وقاطعها

الوجوب بقول الاصل عدم الوجوب فالاصل عدم معارض اخر يترجح على ما ظهر علينا من
ادلة الاستحباب فلا يمكننا ذلك قبله ولا يوجب امتزاج امور متعددة وثبوت حكم منها
الفرق في ذلك فكما نتفحص من حكم المفرد وبعد استفراغ الوسع نستريح الى اصل البراءة
واصل العدم في عدم ما يدل على خلاف ما فهمناه وظنناه من قبل الادلة فكك في ماهية
العبادات المركبة فاذا حصل لنا من جهة الاخبار والاجماعات المنقولة بانضمام ما وصل
الينا من سلفنا الصالحين بدا ان ماهية الصلوة لا بد فيها من النية والتكبير والقراءة
والركوع والسجود وغيرها من الاجزاء المعلومة وشككنا في ان الاستعاذة قبل القراءة
في الركعة الاولى مثلا هل هو جزء الواجب كما ذهب اليه بعض الفقهاء ام لا ورأينا ان دليله
على الوجوب معارض بدليل اخر على الندب فمع تعارضهما وتساويهما معا يبقى احتمال الوجوب
لامكان ثبوت دليل اخر يدل عليه فح يجوز لنا نفيه باصل العدم واصالة عدم الوجوب
فانه يفيد الظن بالعدم ويحصل من مجموع الامر الظن بان ماهية العبادات هو ما ذكرناه لا
غيره فان قلت يلزم تحصيل اليقين قلنا يمثله في نفس الحكم مع انا نقول لم يثبت انقطاع
اصل البراءة السابقة وعدم اشتغال الذمة السابق الا بهذا القدر فكيف يحكم بانقطاعه
واما غيره فلا يمكن التمسك بالاصل لانقطاعه بالدليل مع ان ذلك يجري في الحكم الشرعي
ايضا فان من المعلوم ان اصل العدم في الاحكام الشرعية ايضا انقطع بثبوت حكم مجمل لكل
واحد من الموضوعات فكيف يحكم باقي الاصل عدم هذا الحكم وثبوت حكم اخر والحاصل
انا اذا بنينا على كفاية الظن عند انسداد باب العلم فلا فرق بين الحكم وماهية العبادات
هذا مع ان لنا ان نقول في الاخبار ايضا ما يدل على بيان الماهية وان العبادة هو هذا
مثل صحيحة حماد الواردة في بيان اداب الصلوة ونحوها فح يتضح عدم الفرق بينها وبين
نفس الاحكام في اجراء اصالة العدم وقد ظهر مما قد ذكرنا امكان اثبات ماهية العبادات

بضميمة اصل العدم مطلقا سواء حصل ظن لنا من جهة خبر ان هذا هو الماهية او حصل الظن من
مجموع ما ورد من الادلة في خصوص جزء جزء واصالة عدم شيء اخر واما ما يقال ان السبيل منحصر في
الاجماع فلا نفهم معناه فان اراد انه لا بد من انعقاد الاجماع على ان هذا هو الماهية لا غير
فلا سبيل لنا الى مثل هذا الاجماع ولم يدعه احد من العلماء وان ادعاه احد فهو ايضا
ظن مثل الظن الحاصل في تلك الرواية او من الاصل ولا يتم الا بضميمة اصالة عدم دليل اخر
يدل على ثبوت جزء اخر او شرط اخر وان اراد ان ما حصل الاجماع على صحته فالماهية موجودة
فيه جزما فقيه ان هذا ليس اثبات الماهية وتعيينها بل هو اثبات لما اندرج فيه الماهية
جزما لاحتمال اشتمالها على المستحبات التي ليست داخلة في ماهية العبادات مع ان ذلك
مما لا يمكن غالبا كما لو دار الامر بين الوجوب والحرمة في شيء من الاجزاء مثل الجهر ببسم الله
الرحمن الرحيم في الصلوة الاخفاتية وبطلان الصلوة بتذكر اسقاط الركوع بعد كمال
السجدتين مع ملاحظة القول بلزوم حذفهما وتدارك الركوع فيما بعده وربما يتكلف
في دفع هذا الاشكال بان المخالف في المسئلة اذا سلم انه لو كان دليله باطلا لكان
الماهية هي على وفق ما اقتضاه دليل خصمه سواء صرح بذلك التسليم ام لا فهذا يكفي في كون
الماهية اجماعية عند الخصم اذ اظهر له بطلان دليل المخالف وغفلته عن الحق وفيه مع ان
هذا انما يتم بالنسبة الى المخالفة الخاصة وورود سائر المخالفات وذلك لا يثبت الماهية
على ان ظهور بطلان دليل المخالف غالبا انما هو بحسب اجتهاد الخصم وقد يكون الغفلة في نفس الامر
من جهة الخصم لا المخالف مع ان هذا الاحتمال حاصل بالنسبة الى المخالف ايضا بالنظر الى دليل
الخصم فيصير الاجماع تابعا لاجتهاد المجتهد وهو كما ترى ويزيد شناعة ذلك لو تشتت الاقوال
ازيد من اثنين كما في الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فان الاقوال فيه ثلثة الحرمة والوجوب والاستحباب
وان قلت الاجماع محصل بتكرير الصلوة فيصير الامر اشنع ومآل هذا القول الى وجوب الاحتياط

وهو

عدم

العبادة

ومع انه لم يقم عليه دليل من العقل والنقل يوجب العسر والحرج او الترجيح بلا مرجح
واما ما اورده على اعمال الاصل في ذلك بانه انما يتم اذا جاز العمل بالاستصحاب حتى في
نفس الحكم الشرعي مع انه معارض باصالة كونها العبادة المطلوبة وان شغل الذمة اليقيني
مستصحب حتى يثبت خلافه ففيه مع ان من المحقق في محله كما يجيء اثبات حجية الاستصحاب مطلقا ان
مرادهم من عدم حجيته في اثبات نفس الحكم الشرعي ان يكون الاستصحاب مثبتا لنفس الحكم
مثلا ان يقال ان المذي غير ناقض للوضوء مثلا لاستصحاب الطهارة السابقة فاستصحاب الطهارة
هو المثبت لعدم كون المذي ناقضا واصل العدم منفردا لا يثبت به الماهية بل هي بضميمة
سائر الادلة المثبتة لها كما لا يخفى مع انه مقلوب على المعترض بانه كيف يجوز التمسك في اثبات
استحباب غسل الجمعة مثلا بعد تعارض الادلة باصالة عدم شيء اخر يدل على الوجوب فيحكم
بالاستحباب فان الذي يثبت من تعارض ادلة الطرفين انما هو القدر الراجح لاشتراكهما في الرجحان
فيبقى نفي الوجوب فيتعين نفس الاستحباب مستفادا من استصحاب العدم اذ ليس مطلق الرجحان
معنى الاستحباب واما المعارضة باصالة عدم كونها هي العبادة المطلوبة فغير راجح الوجود والتعارض
كما يحتمل كونه غير العبادة المطلوبة يحتمل كونه هي فجعل احدهما هو الاصل دون الاخر ترجيح
بلا مرجح نعم يمكن ان يقال الاصل عدم تحقق العبادة المطلوبة في الخارج بمعنى عدم حصول
اليقين بالاتيان بالعبادة المطلوبة ولا يحصل لهذا الاستصحاب الا بقاء المكلف بريء الذمة
وهو يرجع الى استصحاب شغل الذمة اليقيني وجوابه ان شغل الذمة اليقيني مقتض لليقين
ببراءة الذمة انما امكن واما الظن الاجتهادي الحاصل من الاصل بضميمة سائر الادلة قائم
مقام اليقين كما هو متفق عليه عندهم مع ان شغل الذمة بازيد من ذلك لم يثبت من الاصل
واصل البراءة السابق لم ينقطع الا بقدر ما ثبت اشتغال الذمة به وما ثبت علينا من الاصل ودليله
وسلمناه هو اشتغال ذمتنا بما ظهر علينا من الظنون الاجتهادية ثبوته وقد يتمسك في اثبات

ماهية العبادة بطريق اخر وهو ان يرجع الى اصطلاح المتشرعة ويقال المتبادر في اصطلاحهم هو
هذا فهو مطلوب الشارع اما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فظ واما على القول
بالعدم فمع القرينة الصارفة عن اللغوي يحمل عليه لكونه اقرب مجازاته واشبهها لكن يشكل
ذلك على القول بكون الفاظ العبادات اسامي للصحيحة الجامعة لشرائط الصحة مط وعلى
القول بكونها اسامي للاعم من الصحيحة لو كان الاشكال في التشكيك في الاجزاء واما لو كان
الاشكال في ثبوت شرطها فيصير مثل المعاملات في جواز الاكتفاء بما يفهم منه عرفا و
نفي الشرط المحتمل بالاصل وانما قلنا انه لو كان التحير والاشكال في الاجزاء فلا يتم هذا
الطريق على القول بكونها اسامي للاعم لان غاية ما بينا ان المتبادر من الصلوة مثلا هو ذات
الركوع والسجود فيخرج صلوة الميت وكان يمكن عندهم سلب اسم الصلوة عن صلوة
وقع فيها فصل كثير يمحو صورة الصلوة ولا يثبت بها ماهية الصلوة بتمامها كما لا يخفى وفيه
نظر من وجوه اما اولا فلان دعوى الحقيقة الشرعية وثبوت الحقيقة الشرعية انما هو في
المعنى المحدث الذي ابدعه الشارع في مقابل المعنى اللغوي ويكفي في ثبوتها ارادة ذلك
المعنى دون المعنى اللغوي ومعنى اجمال التصور في الجملة ولا يلزم في ذلك تصوره بالكنه
وبجميع الاجزاء والشرائط وما ذكره من الرجوع الى عرف المتشرعة والشارع انما يناسب ما في
المعاني مع الامن جميع الوجوه بحيث يكون تصورا لكنه شرطا في كونها مراد اللفظ
فالتفصيل المذكور لادخل له في اثبات ما هو بصدده واما ثانيا فنقول اذا بينا بيان
الماهية على الرجوع الى مصطلح المتشرعة او الشارع فنقول ههنا مقامان من الكلام الاول
بيان تلك الماهية المخترعة وتميزها عن بين ما هي من غير من المخترعات مثلا ان في
المخترع الذي نقل الشارع اسم الصلوة اليه هل هو ذات الركوع والسجود او المشروط
بالقبلة والقيام فنرجع الى عرف المتشرعة ونستعلم مراد الشارع والثاني ان بعد بيان

ان المراد بها قد يقع الاشكال في كون بعض ما يحتمل كونه فرد الموضوع له فردا له مثلا انا
نعلم ان ذات الركوع والسجود هو معنى الصلوة لكن نشك في ان الصلوة المذكورة اذا
كانت بحيث وقع في بينها فصل كثير غاية الكثرة هل هو فرد حقيقي لها ام لا نظيرها تقدم في ماء
السيل في مسئلة عدم صحة السلب الذي يناسب ما نحن فيه هو المقام الثاني لا المقام الاول
فذكر تبادر ذات الركوع والسجود وصلوة الميت لا يناسب المقام واما ثالثا فنقول لا
يتفاوت الحال بعد القولين في الفاظ العبادات اذ حقيقة المتشرعة تابعة لما
عليها عند الشارع فان كانت عند الشارع هي الصحيحة فكذا عند المتشرعة ولخلاف
عرف المتشرعة وعدم انتظامه لا يوجب عدم الاعتداد بها وقد بينا سابقا ان الاثر
اليسير غير مضر في الحقيقة عرفا واضر بها عقلا والمعيار هو العرف خرج ما ثبت فساده بالدليل
وبقي ما شك في فساده تحت الحقيقة العرفية لا يقال ان هذه التسمية شرعية وليست بعرفية حتى
يحمل من الامور العرفية لانا نقول المسمى شرعية والتسمية ليست بشرعية فالتسمية مبنية
على طريقة العرف والعادة فان الشارع ايضا في اهل العرف فالمسمى وان كان من الامور
التوقيفية المحدثة من الشارع لكن طريق التسمية هو الطريق العرفي فافهم وبالجملة لا فرق
بين العبادات والمعاملات في ذلك الا ترى انهم استشكلوا في المعنى العرفي للغسل فقيل
يدخل فيه العصر في الثياب وقيل يدخل فيها اخراج الماء منه وقيل يحصل بماء المضاف
وقيل يشترط الدلك وهكذا وبعضهم فرق بين صب الماء والغسل ونحو ذلك فكما يؤخذ
في الفاظ المعاملات بما هو المتداول عند عامة اهل العرف واغلبهم فكذلك يؤخذ
في الفاظ العبادات بما هو المتداول عند المتشرعة سواء قلنا بانها اسامي للصحيحة او للاعم
فنقول مثلا المتبادر عند المتشرعة لو كان الصلوة المشتملة بالركوع والسجود والقراءة
والقيام والتشهد والسلام مع كونها مصاحبة للطهارة من الحدث والخبث وحصل الشك

وان الماهية هل تتم بهذا المجموع ام يجب فيه كون المصلي في مكان مباح ايضا فيمكن اجراء
اصل العدم فيه نظير اشتراط الدلك في غسل الثياب والعصر فيها وكذا لو قلنا ان
المتبادر من الصلوة هو ذات التكبير والقيام والفاتحة والركوع والسجود وشككنا في
كون التشهد والسلام ايضا جزءا لها ام لا نعم اذا علمنا ان ماهية شيء آخر فيه ولم نعلمه بعينه
فلا يمكن اجراء الاصل ويجب ابراء الذمة بالاتيان بالمحتملات وهذا غير ما نحن فيه
ثم ان الفرق بين الشك في الجزء والشرط ايضا قد عرفت انه لا وجه له لما نبهنا عليه هنا واشرنا
اليه في المقدمة ايضا مع ان مجرد الشرط في الجزء في غاية الاشكال ولعل نظر من فرق بينهما
الى ان الشرط خارج عن الماهية والجزء داخل فيها وانت خبير بان الشرط ايضا قد يكون
داخلا في الماهية فان قولنا الطمأنينة بقدر الذكر شرط في صحة الركوع في قوة قولنا
يجب كون الطويل بالمقدار المعلوم في حال الركوع وكما يمكن ان يوجب الطمأنينة في القيام
بعد الركوع يمكن ان يوجب المقدار الزائد عن تحقق طبيعة القيام بعد الركوع وهكذا
تنبيه يمكن ان يستفاد مما ذكرنا في هذا المقام من باب التأييد والاشارة والاشعار
كون ماهية الصلوة مثلا هو التكبير والقيام والركوع والسجود ويكفي في تحقق كلا ذلك
مجرد حصول الماهية واما الزائد على الماهية وغيرها والواجبات فشرائط وزوائد
ولعل الى ذلك ينظر اصطلاح العلماء في الاركان وجعل الركن في كل من المذكورات المسمى
وان بانتفاء كل منها ينتفي المركب وجعل الباقي في الواجبات احكام اخر فليتأمل تذنيبان

الاول قد ذكرنا تقديم عرف الشارع على غيره وهو فيما تحقق فيه الحقيقة الشرعية واصح
لان تعميمه ووضعه لهذا المعنى الذي احدثه انما هو لاجل تفهيم المكلفين المخاطبين واذا
خاطبهم به فلا بد وان يحمل الى ارادة هذا المعنى واما فيما لم يختص به بل كان عرف اهل زمانه
فكذلك ايضا كالدينار وقد يقع الاشكال فيما لو اختلف عرف الخاص الذي لا يختص به

بل ولو تغير طائفة من قوم مع عرف طائفة اخرى منهم كلفظ الرطل الذي اختلف فيه اهل
المدينة والعراق فاذا خاطب الامام ع مع كونه في اهل المدينة مع من كان من اهل العراق فهل
يقدم عرف الراوي او المروي عنه فيه اشكال والاظهر الرجوع الى القرائن الخارجية ومع عدمها
التوقف الثاني اذا اطلق الشارع لفظا على شيء مجازا مثل قوله ع الطواف بالبيت صلوة
وتارك الصلوة كافر وكذا تارك الحج ونحو ذلك فالظاهر ان المراد منه المشاركة في الحكم الشرعي
وفيه وجوه القول بالاجمال لعدم ما يدل على التعيين والقول بالعموم للطهور ولئلا يلزم اللغو في
كلام الحكيم والقول بتساويهما في الاحكام الشائعة لو كان للمشبه به حكم شائع والا فالعموم
والا وجه الوجه الاخير والظاهر انه اذا قال فلان بمنزلة فلان ايضا كان بل هو اظهر في العموم
لصحة الاستثناء مطلقا قانون اختلفوا في جواز ارادة اكثر من معنى من معاني المشترك في اطلاق
واحد على اقوال وتحقيق الحق في ذلك يتوقف على بيان مقدمات الاول ان المشترك
حقيقة في كل من معانيه وقد عرفت ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له اي فيما عين
اللفظ للدلالة عليه بنفسه في اصطلاح به التخاطب قيد الاستعمال مبني على اعتبار الاستعمال
في الحقيقة والقيد الثاني لاخراج المجاز فان دلالته على المعنى ليس بنفسه لكن الاجمال وعدم
الدلالة انما نشأ من جهة تعدد الوضع فالقرينة في المشترك انما هي لاجل تعيين احد المعاني
المدلول عليها اجمالا لا لنفس الدلالة فان الدلالة حين الاطلاق حاصلة اجمالا لكنها
غير معينة حتى ينصب القرينة بخلاف المجاز فانا اذا علمنا من قرينة ان المعنى الحقيقي غير مراد
نتوقف في المعنى المراد حتى يتعين بقرينة اخرى ولا يتحقق لنا في نفس شيء لا اجمالا ولا تفصيلا
وهذا معنى ما يقال ان المجاز يحتاج الى قرينتين صارفة ومعينة بخلاف المشترك وقد
يكتفى بقرينة واحدة اذا اجتمع فيه الحيثيتان لا لما قيل ان معنى المشترك عند الاطلاق
واحد من المعنيين غير معين كما يتوهم من كلام السكاكي بل مدلوله واحد معين عند المتكلم

غير معين عند المخاطب بطريان الاجمال بسبب تعدد الوضع واما القيد الاخير
فهو اخراج الاستعمال فيما وضع له في اصطلاح اخر فاستعمال الفعل في مطلق الحدث
في اصطلاح النحوي ليس حقيقة وان كان مستعملا فيما وضع له في الجملة وقد يستغنى عنه
باعتبار الحيثية كما اشرنا في اول الكتاب الثانية ان اللفظ المفرد اعني ما ليس بتثنية
وجمع اذا وضع لمعنى كلي او جزئي حقيقي فمقتضى الحكمة في الوضع ان يكون المعنى مرادا
في الدلالة عليه بذلك اللفظ منفردا لوضوح ان غرض الواضع من وضع الالفاظ هو التفهيم
بنفسه فلو كان في دلالة اللفظ الموضوع بازاء معنى كلي او جزئي مدخلية لشيء اخر في
ارادة الواضع بان يريد دلالة اللفظ عليه ايضا لما كان ذلك المعنى هو تمام الموضوع
له ولا بد من التنبيه عليه لا في ان الواضع يصرح باني اضع ذلك اللفظ لهذا المعنى
بشرط ان لا يراد معه شيء آخر او بشرط الوحدة ولا يجب ان ينوي ذلك حين الوضع
ايضا بل اقول انما سبيله الوضع مع الانفراد في حال الانفراد لا بشرط الانفراد
حتى يكون الوحدة جزء الموضوع له كما ذكره بعضهم فيكون المعنى الحقيقي للمفرد هو المعنى
في حال الوحدة لا المعنى والوحدة فلا يتم ما فهم من بعض المحققين ايضا من ان الموضوع له
هو المعنى لا بشرط الوحدة ولا عدمها فقد يستعمل في الواحد وقد يستعمل في الاكثر والموضوع
له هو ذات المعنى في الصورتين فان الموجود الخارجي الذي هو الموضوع له مثلا جزئي
حقيقي وان كان قد يكون الموضوع له كليا بالنسبة الى افراده واعتبار الكلية والجزئية
الجليلتين الحاصلتين من ملاحظة انضمام مع الغير وعدمه انما هو باعتبار التعبير
ومع عدم الاعتبار فالمتبع هو ما حصل العلم بكونه موضوعا له وهو ليس الا المعنى
في حال الانفراد لا بشرط الانفراد ولا لا بشرط الانفراد وان شئت في جميع ذلك
فاختبر نفسك في تسميتك ولدك فهل تجد من نفسك رخصة بان تقول اني وضعت هذا

الاسم

الاسم له بشرط ان يراد وحدة او لا بشرط الوحدة ولا عدمها فهذا الاطلاق والتقييد
انما هو باعتبار الوضع لا الموضوع له والمفروض عدم ثبوت ذلك الاعتبار من الواضع
والاصل عدمه والحاصل ان المعنى الحقيقي توقيفي لا يجوز التعدي عنه غير ما علم وضع
الواضع له وفيما نحن فيه لا نعلم كون غير معنى الواحد موضوعا له اللفظ فلا رخصة لنا في
استعمال اللفظ بعنوان الحقيقة الا في المعنى في حال الوحدة لا بشرط الوحدة الثالثة
المجاز مثل الحقيقة في انه لا يجوز التعدي عما حصل الرخصة من العرب في نوعه فان الحقيقة كما انها
موضوعة بوضع شخصي فالمجاز موضوع بوضع نوعي ولا بد من ملاحظة وضع النوع ان يعلم حصل
الرخصة في اي نوع حصل والحاصل انه لا يجب الرخصة من العرب في كل واحد من الاستعمالات
الجزئية اذ احصل الرخصة في كليها وهذه الرخصة ليست بنص من العرب وتصريح منهم بل حصل
لنا من استقراء استعمالاتهم الجزئية العلم بتجويزهم لهذا النوع من الاستعمالات في ضمن اي
فرد من افراد ذلك النوع وقد ذهب المحققون من علماء الادب الى عدم وجوب الرخصة
في الجزئيات اذا عرفت هذا فاعلم انه قد يوجد الاستعمالات في جزئيات صنف من اصناف
نوع من انواع العلاقات المعتبرة في المجاز او نوع من انواع جنس منها ولم يوجد في صنف
اخر من ذلك النوع ولا نوع اخر من ذلك الجنس فالذي يفيد الرخصة من افسنا هو الحكم بتجويز
ما لم نطلع عليه من سائر جزئيات ذلك الصنف المستعمل في بعضها بسبب استقراء ما وجد
فيه الاستعمال لا في جزئيات الصنف الاخر وهكذا الكلام في النوع من الجنس مثلا اذا رأينا
العرب يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل لكنا وجدنا ذلك فيما كان للكل تركب حقيقي
خارجي وكان الجزء مما له قوام في تحقق الكل كالرقبة في الانسان والعين في الربيئة
ولا يجوز القياس استعمال سائر الاجزاء في المركبات الحقيقية وجميع الاجزاء في المركبات
الاعتبارية وكذا وجدنا انهم يستعملون اللفظ الموضوع للكل في الجزء اذا كان المركب

مركبا حقيقيا كالاصابع في الانامل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم واليد في الاصابع
المعصف لكف في آية السرقة والى المرفق في آية الوضوء والى الزند في آية التيمم فلا يجوز
القياس في غير المركبات الحقيقية وايضا اذا وجدنا العرب يستعمل الالفاظ الموضوعة للمعاني
الحقيقية في المعاني المجازية مع القرينة الصارفة منفردا اعني لا يريد في استعمال واحد الا
معنى مجازيا واحدا وبالجملة المجازات المستعملة وحدانى غالبا ولم يحصل لنا العلم بترخيصهم
في استعمال اللفظ في مجازين وعدم العلم بالرخصة كاف في عدم جواز الاستعمال فان
جواز الاستعمال مشروط بحصول العلم والظن بالرخصة الرابعة التبادر من التثنية والجمع
هو الفردان او الافراد من ماهية لا الشيئان او الاشياء المتفقات في الاسم فيكون
حقيقة في ذلك فان التبادر علامة الحقيقة وعدم تبادر الغير من علائم المجاز فان شئت
اختبر نفسك في مثل رأيت مسلمين او مسلمين فانه يتبادر منه رجلان مسلمان او رجال
مسلمون لا الرجلان المسميان بمسلم او المسمون بمسلم فيعتبر في الاعلام المثنيات و
المجموعات مفهوم كلي في مفردها مجازا مثل المسمى بالمسلم او المسمى بزيد مثلا ثم يثنى ويجمع
ويؤيد ما ذكرنا ويؤكده انه لو قلنا بكفاية مجرد اتفاق اللفظ في التثنية والجمع لزم
الاشتراك في مثل عينين اذ اجوزنا استعماله حقيقة في الشمس والميزان او الطرف والينبوع
فلا بد من التوقف فيلزم ههنا قرينة اخرى لان التثنية للنوعين لا للفردين من نوع
والمجاز خير من الاشتراك فيكثر الاحتياج الى القرائن الخامسة التبادر من النكرة المنفية
المفيدة للعموم هو نفي افراد ماهية واحدة واسم الاسم المنكر اذا اعتبر خاليا عن اللام
والتنوين وعلامة التثنية والجمع حقيقة في الماهية لا بشرط شيء واذا لحقه التنوين يراد
به فرد من افراد تلك الماهية غير معين واذا لحقه الالف والنون او الواو والنون مثلا
يراد به فردان او افراد من تلك الماهية واذا لحقه الالف واللام فاما ان يشار بها الى

الفرد

الفرد ولا فالثاني يراد به تعريف الجنس وتعيينه والاول فاما ان يراد به الاشارة الى
فرد غير معين فهو المعهود الذهني وهو في معنى النكرة او الى فرد معين فهو المعهود
الخارجي او الى جميع الافراد فهو الاستغراق فاذا عرفت هذا فاعلم ان دخول حرف
النفي على النكرة لا يفيد الا نفي افراد تلك الماهية واذا اثبتنا ان اللفظ المشترك
حقيقة في كل واحد من المعاني منفردا منفردا فلا شيء يوجب دخول معنى اخر من معانيه
فيما دخل حرف النفي اذا تمهد لك هذه المقدمات فنقول استعمال المشترك في اكثر من معنى
يتصور على وجوه منها استعماله في جميع المعاني من حيث المجموع ومنها استعماله في كل واحد
منها على البدل بان يكون كل واحد منها مناطا للحكم والفرق بينهما الفرق بين
الكل المجموعي والافرادي ومنها استعماله في معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني وقد
يسمى ذلك بعموم الاشتراك والظاهر انه لا اشكال كما انه لا خلاف في جواز الاخير واما
الاول فالظاهر انه لا اشكال في عدم الجواز اما حقيقة فظ واما مجازا فلاشتراط استعمال
اللفظ الموضوع للجزء في الكل بكون الجزء مما ينتفي الكل بانتفائه مع اشتراط كون الكل
مما له تركيب حقيقي كما مرت اليه الاشارة وهو منتف فيما نحن فيه واما المعنى الثاني فهو
محل النزاع فقيل فيه اقوال ثالثها الجواز في التثنية والجمع دون المفرد ورابعها الجواز
في النفي دون الاثبات ثم اختلف المجوزون على اقوال ثالثها كونه مجازا في المفرد وحقيقة
في التثنية والجمع والاظهر عندي عدم الجواز مطلقا اما في المفرد فعدم الجواز حقيقة لما عرفت
في المقدمة الثانية ان اللفظ المفرد موضوع للمعنى في حال الانفراد والعدول عنه في استعماله
فيه في غير حال الانفراد ليس استعمالا فيما وضع له حقيقة واما عدم الجواز مجازا فلما عرفت
في المقدمة الثالثة من عدم ثبوت الرخصة في هذا النوع من الاستعمال فلو تتبعنا وادة
اكثر من معنى فلا بد من حمله على معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني واما ما ذكره بعضهم من ان

العلاقة فيه هو ان اللفظ الموضوع للكل وهو كل واحد من المعانى مع الوحدة المعتبرة
في الموضوع له قد استعمل في المعنى باسقاط قيد الوحدة وهو جزء الموضوع فيظهر مما فيه
مما ذكرنا في المقدمات مع ان ذلك يستلزم وجود سبعين مجازا في استعمال واحد في
مثل العين بالنسبة الى سبعين حقيقة وهو اجنبي بالنسبة الى موارد استعمالات العرب
واما في التثنية والجمع حقيقة فلما عرفت في المقدمة الرابعة من انهما حقيقتان في فردين
او افراد من ماهية لا في الشيئين المتفقين في اللفظ او الاشياء كذلك وللزوم الاشتراك
وتكثر الاحتياج الى القرائن لو كان كذلك والمجاز خير من الاشتراك واما مجازا فلعدم
ثبوت الرخصة في هذا المجاز فان الظاهر ان المجاز في التثنية والجمع انما يرجع الى ما الحق
علامتهما الا الى العلامة والملحوق بها فان الالف والنون ونحوهما لا يتفاوت فيهما
الحال في حال من الاحوال فان لفظ عينان او عينين يراد بهما الشيئان سواء اريدت
منهما الفردين من عين او شيئين مسميين بعين انما التفاوت في لفظ العين فيراد في
احد الاستعمالين منها اعني الاستعمال الحقيقي الماهية المعينة الواحدة ويشار بالالف
والنون ونحوهما الى الفردين منها او اكثر وفي الاستعمال الاخر لا يمكن ارادة كل واحد
بان يكون مجازا مرسلا من باب استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء فلا بد ان يراد منها
المسمى بالعين ليكون كليا له افراد فيشار بالالف والنون ونحوهما الى الفردين من المسمى بالعين
ليكون كليا او اكثر وهذا اوضح مما ذكرنا وهذا المجاز خارج عن المتنازع فيه ويكون من
قبيل عموم الاشتراك اللهم الا ان يقال ان مدلول العلامات ليس مجرد الاشارة الى الاثنينية
او التعدد بل الاثنينية الخاصة او التعدد الخاص اعني يراد بهما اثنين من ماهية او افراد
منها فيكون التثنية والجمع مستقلا بوضع عليحدة فيمكن حصول التجوز في هذا اللفظ
باجمعه فيستعمل اللفظ الموضوع لافادة الفردين من ماهية او الافراد من ماهية في شيئين متفقين

والاسم

في الاسم لا لكونهما فردين لهذا الاسم بل لكونهما مشابها الفردين من ماهية معينة وعلاقة
المشابهة اشتراكهما في الاسم وصدق الاسم عليهما لفظا فان لم يرتبطا معنى فالحاصل
تشبيه الاشتراك اللفظي بالمعنوي فيكون استعارة الا ان ذلك لا يثمر فائدة بعد
تجويز ارادة الفردين من المسمى بالعين مجازا وذلك لان ثمرة النزاع في استعمال اللفظ
حقيقة ومجازا تحصل بذلك المجاز فاذا علم بالقرينة عدم ارادة معنى الحقيقي فيحمل
على هذا المجاز اعني عموم الاشتراك فثبوت المجاز الاخر الذي هو داخل في محل النزاع
غير معلوم وعدم الثبوت يكفي في ثبوت العدم غاية الامر جواز ارادته وهو لا يفيد وقوعه
فما معنا ان المجاز الاول اقرب واشيع فهو اولى بالارادة لا يقال يمكن القول بوجود الثمرة
الضعيفة ح نظير الثمرة الحاصلة في الفرق بين قول المعتزلة والاشاعرة في الواجب
التخييري لان مورد الحكم هنا الفردان على التقديرين لا الطبيعة كما لا يخفى على المتامل
فتامل ولو اتفق على من ذهب المذهب الذي ذكرته في مجازية التثنية والجمع من كونه من باب
الاستعارة واما في النفي فظهر الكلام فيه مما مر وانه حقيقة في نفي جميع افرادهما هيئة واحدة
وان التجوز فيه انما يكون بارادة فرد من افراد المسمى بالعين مثلا فيكون خارجا عن
المتنازع فيجري التكلف الذي ذكرته في التثنية والجمع من اعتبار الاستعارة ثم ان
بعض من جوز استعمال المشترك في اكثر من معنى حقيقة افرط في القول حتى قال انه ظاهر في الجميع
عند التجرد عن القرائن فلا اجمال عنده في المشترك عند التجرد عن القرينة واستدل
على ذلك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وان الله يسجد له من في السموات
ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فان
الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار والسجود من الناس وضع الجبهة على الارض
ومن غيرهم على نهج اخر واجيب عن ذلك بوجوه الاول منع ثبوت الحقيقة الشرعية فالمراد

بالوجوه

نحو السجود هو المعنى اللغوي اعني غاية الخضوع او جعل ذلك من باب عموم الاشتراك
لو سلم ثبوت الحقيقة الشرعية فيراد منه غاية الخضوع ومن الصلوة الاعتناء باظهار الشرف
والمراد من غاية الخضوع ما يعم الخضوع التكليفي والتكويني ولهذا لم يذكر في الاية جميع
الناس مع ثبوت الخضوع التكويني في الكل والثاني ان ذلك مجاز لا حقيقة وهذا الجواب
لا يتم على ما اخترناه والثالث انه على فرض تسليم كون ذلك حقيقة ايضا لا يتم الاستدلال
بهما على ظهور هما في ارادة الجميع عند التجرد عن القرائن اذ القرينة على ارادة الجميع
هنا موجودة واما حجج سائر المذاهب فيظهر بطلانها من ملاحظة ما ذكرناه فاحتج
من جوز الاستعمال حقيقة مط بان الموضوع له كل واحد من المعانى في حال الانفراد
كما مر في المقدمات واحتج من جوز في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع حقيقة اما على الجواز
في المفرد فبان المانع منتف لضعف ما تمسك به المانع كما يجيء واما على كونه مجازا
فبتبادر الوحدة منه عند الاطلاق فيكون الوحدة جزءا للموضوع فاذا استعمل فيه عاريا
عن الوحدة فمجاز لانه استعمل اللفظ الموضوع للكل في الجزء واما على كونه حقيقة في التثنية
والجمع فانهما في قوة تكرير المفرد ولا يشترط فيهما الاتفاق في المعنى بل يكفي الاتفاق في
اللفظ كما في زيدان وزيدون وفيه ان المانع ليس منحصرا فيما تمسك به المانع بل المانع
هو ان اللغات توقيفية والوضع لم يثبت في المفرد الا في حال الانفراد المعنى في الارادة
كما حققنا سابقا واما مجازيته فيتوقف على حصول الرخصة في نوع هذا المجاز كما اشرنا
وان كان لا بد فالاولى ان يجعل العلاقة هو استعمال اللفظ الموضوع للخاص في العام
كما لا يخفى واما كونه حقيقة في التثنية والجمع ففيه ان المتبادر منهما هو الاتفاق في المعنى كما
بينا سابقا وحجة من خص المنع بالمفرد دون التثنية والجمع ان التثنية والجمع متعددان
في التقدير فيجوز تعدد مدلولهما بخلاف المفرد والمدعي في المفرد حجة الجواب عن التثنية

وحج

والجمع يظهر مما ذكرنا بل يرد به ما ذكرنا من الاستعارة فيجب من خص الجواز بالنفي ان النفي يفيد
العموم فيتعدد بخلاف الاثبات وما عداه في المثبت حتى وجد له عن التجوز في النفي انه | النفع
انما يفيد عموم النفي في افراد الماهية المثبتة لا في لفظه كما في الاسم كما حققنا الا ان
يراد الاستعارة كما اشرنا واحتج المانع مط بانه لو جاز الاستعمال في المعنيين لكان
ذلك بطريق الحقيقة اذ المراد بالمعنى هو المعنى الحقيقي فيلزم التناقض اذ يكون
له ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وارادتهما معا مستلزم لعدم ارادة
هذا وحده وهذا وحده وبالعكس والمفروض استعماله في المعاني الثلثة واجيب عنه
بان المراد ليس ارادة المعاني مع بقائه لكل واحد منهما منفردا بل المعنى المدلول عليه مع
قطع النظر عن الانفراد فيرجع النزاع الى ان ذلك ليس استعمالا في المعنيين وهذا مناقشة
لفظية والاولى في الاستدلال على المنع ما ذكرنا قانون اختلفوا في جواز استعمال اللفظ
في المعنى الحقيقي والمجازي على نهج استعمال المشترك في اكثر من معنى بان يكون كل واحد منهما
محلا للحكم ومورد اللنفي والاثبات فمنهم من منع مط ومنهم من جوز مجازا ومنهم من جعله
حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنيين والاقوى المنع مط لما عرفت في مقدمات المسئلة السابقة
ان وضع الحقائق والمجازات وحدانية نظرا الى التوظيف التوقيفي مع القرينة المانعة عن ارادة
ما وضعت له وارادة معنى مجازي لا يمكن ارادة ما وضعت له كما ذكرنا بل ولا غيره من المعاني
المجازية الاخر ويتم بذلك عدم جواز ارادة المعنيين من اللفظ وقد يستدل على ذلك بان
المجاز ملزوم القرينة المعاندة للمعنى الحقيقي وملزوم معاند الشيء معاند له ومناط هذا الاستدلال
عدم جواز اجتماع الارادتين عقلا كما ان مناط ما ذكرنا عدم الرخصة من الواضع وقد اعترض
على هذا الاستدلال بان غاية ما يثبت كون المجاز ملزوما للقرينة المانعة عن ارادة المعنى
الحقيقي منفردا واما عن ارادة المعنى الحقيقي مط فلا يعني ان يوجي في قولنا رايت اسدا

يرمي يدل على ان المراد من الاسد ليس حيوان المفترس فقط واما هو مع الرجل الشجاع
فلا وايضا فقد يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل مثل الرقبة في الانسان ولا ريب
في ثبوت ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي وكما يمكن دفع ذلك بان مراد نا من القرينة المانعة
عن ارادة المعنى الحقيقي هو المانع من ارادته بالذات فكلما يمكن بان مراد نا منها
المانعة عن ارادته منفردا فمن اين يحكم بان المراد هو الاول لا الثاني فكما لا يجب كونها مانعة
عن ارادة المعنى الحقيقي في ضمن المجازي كذا لا يجب كونها مانعة عن ارادة الحقيقي مع المجازي
بحيث يكون كل منهما مورد النفي والاثبات فقول ويمكن الجواب عن الاول بان ذلك مبني
على كون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط الانفراد ولا معه حتى يصح القول بكون اللفظ
مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي وقد عرفت في الاصل السابق بطلانه ولكنه يدفع بان
ذلك مناقشة لفظية فان ماله يرجع الى عدم تسمية ذلك استعمالا في المعنى الحقيقي والمجاز
مع ابقاء المعنى الحقيقي على حقيقته والامر فيه سهل مع ان استعمال في المفهومين
كما مر نظير ذلك في جواب حجة المانعين مطلقا في المبحث السابق فالاولى في الاستدلال هو ما
ذكرنا واما الجواب عن الثاني فبان ارادة الجزء في المركب كارادة الرقبة من الانسان
اذا استعملت واريد منها الانسان غير معلوم لاجتماعها مع الكل والا بالذات بل عدمه
معلوم غاية الامر افهامها بالتبع لا بمعنى القصد اليها بدلالة الالتزام او افهامها
من اللفظ عقلا ودلالة التنبيه بمعنى كونها لازم المراد فيكون من باب دلالة الاشارة الغير
المقصودة من اللفظ كدلالة الايتين على اقل الحمل وهذه الدلالة خارجة عن نظر اهل الفن
وايضا المراد من الاستعمال في الشيء هو الاستعمال لقصد الاستعمال فيما يتبعه ويستلزمه
كالاخير وقد يعترض ايضا بان النزاع المفيد في هذا المقام هو انه هل يجوز استعمال اللفظ
في الموضوع له وغيره ام لا وليس يلزم في كلما استعمل في غير الموضوع له ان يكون له قرينة مانعة

عن الارادة

عن ارادة الموضوع له غاية الامر انه يصح في الاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والكنائي
لا الحقيقي والمجازي فان الكناية ايضا استعمال اللفظ في غير ما وضع له مع جواز ارادة
ما وضع له فلم يثبت عدم جواز الاستعمال بالتزام القرينة المعاندة للحقيقة لعدم ضرورة
الالتزام والجواب عن ذلك اما اولا فبما قيل انه انما يتم لو قلنا ان الكناية هو ارادة المعنى
الغير الموضوع له من اللفظ مع جواز ارادة الموضوع له فيصح جواز ارادة المعنيين من اللفظ
بلا احتياج الى القرينة المانعة واما ان قلنا بانها ارادة المعنى الحقيقي لينتقل منه الى
المعنى المجازي فلا اذ لا يمكن ح استعمال اللفظ في غير ما وضع له عن القرينة المانعة عن ارادة
ما وضع له فلا يصح فرض المعترض ان اللفظ مستعمل في المعنى الموضوع له والغير الموضوع له
معا وصرح اهلهم طريقين في تعريف الكناية المحقق التفتازاني في شرح المفتاح واما
ثانيا فانا نفصل البحث فيما بيناه سابقا ان وقاعدة القرينة المانعة فلا يمكن حمله باب الكناية
ويدفعه انه ان اريد بقيام القرينة المانعة قيام ما يمنع عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا
ومجتمعا مع المعنى المجازي فهو خارج عن محل النزاع فان النزاع في هذه المسئلة مثل المسئلة
السابقة فيما يمكن ارادة المعنيين بالذات لا فيما لا يمكن ثم ان اريد كونها مانعة عن ارادة
الحقيقة في المجاز انما تمنع عن ارادتها بتلك الارادة بدلا عن المعنى المجازي واما باللفظ
الى الارادة اخرى منضمة اليها فلا انا المراد من ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ معا هو
كون كل واحد منهما مرادا بارادة على حدة بالاصالة دون وهذا الاعتراض مستفاد من كلام
سلطان العلماء ره وجوابه ان دخول المجاز في الارادة ح انما هو من باب دخول الخاص
في العام الاصولي كما صرح هو ره بذلك في حواشي المعالم وقال انه هو المراد في المشترك ايضا بان لا
يجتمع ارادة كل واحد من الافراد في ضمن العام ليس بارادة ممتازة عن غيره بل المراد كل واحد
منها بعنوان الكل الافرادي وليس هيهنا ارادتان منفصلتان فيعود المحذور من لزوم اجتماع

المتنافيين نعم له وجه ان اريد من المجازية ارادة هذا وهذا الكل واحد كما هو التحقيق مع
ان من الظاهر ان الاستعمال الا فيه وظاهر كلمات علماء البيان ان المجاز يستلزم قرينة معاندة
لاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي فالاستعمال واحد وانما هو لاجل الدلالة على المعنى والارادة
تابعة له واحتج من قال بالجواز بعدم تنافي ارادة الحقيقة والمجاز معا فاذا لم يكن هناك
منافاة فلم يمتنع اجتماع الارادتين عند التكلم وظهر جوابه مما تقدم ونحن نظر الى تعدد
الارادة وقد عرفت بطلانه وزاد من قال بكونه مع ذلك حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل
في كل واحد من المعنيين فلكل واحد من الاستعمالين حكمه وفيه ما عرفت ان الاستعمال لا تعدد
فيه مع انه لو صح فانما يتم على القول بكون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط وقد عرفت بطلانه
واحتج من قال بكونه مجازا بان ذلك يستلزم سقوط قيد الوحدة المعتبرة في الموضوع له فيكون
مجازا بعلاقة الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فاذا اريد كل واحد منهما من اللفظ على سبيل
الكل الافرادي كما هو محل النزاع فيستلزم ذلك اسقاط قيد الوحدة فيكون المجاز لا انه
يراد به معنى ثالث يشمل المعنيين حتى يكون من باب عموم المجاز الذي لا نزاع فيه والجواب
عن ذلك بعد بطلان اصل الجواز واضح واما ما حصله ان المراد في محل النزاع من المعنى
المستعمل فيه ان كان هو المعنى الحقيقي حتى مع قيد الوحدة فالمانع مستظهر لان المجاز
معاند للحقيقة ح من وجهين من جهة القرينة المانعة ومن جهة اعتبار الوحدة وان اريد
مطلق المدلول من دون الانفراد فيجوز لان المعنى الحقيقي ح يصير مجازا باسقاط قيد الوحدة
فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده فيه مع ان ذلك يستلزم عدم الفرق بين الكناية
والمجاز لان المفروض ان المجاز انما حصل باسقاط قيد الوحدة ومع اسقاطه
يصح ارادته مع المعنى المجازي فان القرينة كما انها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي لا بد
ان يكون مانعة عن ارادة المعنى المجازي الاخر ايضا والا لم يتعين المراد الا ان يقوم

ان القرينة

ان القرينة مانعة عن المجازات الاخر الا ان يقوم قرينة على ارادة بعضها كما فيما نحن
فيه فان المفروض وجوب قيام قرينة اخرى على ارادة المعنيين كما في المشترك
ايضا والا فكيف يعلم ارادة المعنيين من اللفظ ومع ما عرفت من كون اوضاع الحقائق
والمجازات وحدانية فالامر واضح قانون المشتق كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة
حقيقة فيما تلبس بالمبدء دون ما وجد المبدء فيه في حال التكلم فقط كما توهمه بعضهم حتى
يكون قولنا زيد كان قائما قعدا او سيصير قائما مجازا فان الظاهر ان هذا وفاق كما ادعاه
جماعة ومجاز فيما لم يتلبس بعد سواء اريد بذلك الاطلاق على من يتلبس بالمبدء في المستقبل او
بكون الزمان ماخوذا في مفهومه او اطلاقه عليه بعلاقة اوله اليه والظاهر ان ذلك ايضا
اتفاقي كما صرح به جماعة فقد توهم ان اطلاق النحاة اسم الفاعل مثلا على مثل ضارب في قولنا
زيد ضارب غدا ينافي دعوى الاجماع وهو باطل لما حققنا سابقا من ان الاستعمال اعم من الحقيقة
وفيما انقضى عنه المبدء اعني اطلاق اللفظ المشتق وارادة ما حصل المبدء في الماضي من الان
بالنسبة الى زمان حصول النسبة في المشتق الى من قام به خلاف وقد يعبر بارادة ما حصل
المبدء وانقضى قبل زمان النطق فيعتبر المعنى بالنسبة الى زمان النطق وما ذكرناه احسن
ويظهر الثمرة في مثل قولنا كان زيد قائما فقعد فعلى ما ذكرنا حقيقة وعلى ما ذكره هذا القائل
يكون محلا للخلاف نعم اذا قلنا كان زيد قائما امس باعتبار كونه قائما قبل الامس فيصير
محلا للخلاف على ما ذكرنا ايضا ومن هذا يظهر لك جواز اجراء هذين التعبيرين فيما لم يتلبس بعد
بالمبدء ايضا ثم وهناك تعبيران اخران احدهما استعمال المشتق في المنقضي عنه المبدء بعد
ما كان عليه وثانيهما استعماله فيما حصل له المبدء في الجملة الى ما خرج من العدم الى الوجود
دون اعتبار القدم والحدوث والبقاء والزوال والظاهر ان المعنى الاخير ايضا مما وقع فيه النزاع
كما سيظهر بعد ذلك واما المعنى الاول فالظاهر عدم الخلاف في كونه مجازا او المشهور بينهم في

الخلاف قولان المجاز مطلقا وهو مذهب اكثر الاشاعرة والحقيقة مطلقا وهو المشهور من الشيعة والمعتزلة وهناك اقوال اخر منتشرة والظاهر انها محدثة من اتجاه كل واحد من الطرفين في مقام العجز عن دفع شبهة خصمه ففصل جماعة منهم فرقوا بين كان المبدء من المصادر السيالة كالتكلم والاخبار وغيرهما فاشترطوا البقاء في غيره واخرى فرقوا بين ما كان المبدء حدوثيا او ثبوتيا فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني واخرى فرقوا بين ما طرء الضد الوجودي على المحل سواء ناقض الضد الاول كالحركة والسكون او ضاده وغيره فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني وفصل بعضهم ما كان المشتق محكوما عليه او به فاشترطوا في الثاني دون الاول والاقوى كونه مجازا مطلقا لنا وجوه الاول تبادر الغير وهو المتلبس بالمبدء وهو علامة المجاز الثاني انه لا ريب في كونه حقيقة في حال التلبس فلو كان حقيقة فيما انقضى عنه ايضا للزم الاشتراك والمجاز خير منه كما مر وما يقال ان المشتق انما يستعمل في المعنى الاخير من الثلثة المتقدمة وهو اعم من الماضي والحال واستعمال العام في الخاص حقيقة اذا لم يرد منه الخاص من حيث الخصوصية فلا مجاز ولا اشتراك ففيه انه مناف لكلمات اكثرهم وكثير منهم ادعى الاجماع على كونه حقيقة في الحال ولو كان حقيقة في ذلك المعنى العام ايضا للزم الاشتراك ومما ينادي ببطلان ذلك ان المستدلين بكونه حقيقة فيما انقضى عنه المبدء يستدلون باستعمال النحاة فانهم يستعملون في الماضي والحال والاستقبال ولا يريدون به المعنى الاعم جزما الثالث انه اذا كان جسم ابيض ثم صار اسود فينعدم عنه مفهوم الابيض جزما والا للزم اجتماع المتضادين فاطلاق لفظ الابيض حين انعدام مفهومه اطلاق على غير ما وضع له ويرد عليه انه انما يسلم لو لم يكن مراد من لا يشترط بقاء المبدء هو المعنى العام والا فلا منافاة ح ولا يلزم اجتماع الضدين الرابع انا لا نفهم من لفظ المشتق الا الذات المبهمة والحدث والنسبة ولكن

يتبادر

يتبادر منه حصول المبدء في زمان صدق النسبة الحكمية ولا يذهب عليك ان هذا الزمان ليس باحد الازمنة المعهودة بل هو اعم من الجميع فلن ندعي دلالته على زمان كيف وقد اجمع اهل العربية على ان الدال على الزمان انما هو الفعل الا انهم انهم يقيدون حد الفعل بانه يقترن باحد الازمنة الثلثة ليخرج اسم الفاعل وما في معناه ولا منافاة بين ذلك وبين ما يقولون ان اسم الفاعل بمعنى الحال والاستقبال يعمل عمل النصب وبمعنى الماضي لا يعمل لان مرادهم بالاقتران باحد الازمنة في حد الفعل انما هو بسبب الوضع ومرادهم في اسم الفاعل انما هو بالقرينة فيكون مجازا وقد يوجه بان هذا مقتضى الوضع الثانوي الحاصل بسبب كثرة الاستعمال واما في الفعل فمقتضى الوضع الاول وهو بعيد فان غاية ما يمكن ان يدعى فيه الوضع الثانوي هو المتبادر من جهته انما هو الحال فقط فان ذلك ايضا لا ينطبق على الزمان المعهود كما ذكرنا بل المتبادر هو التلبس والحاصل ان تحقق المبدء شرط في صحة الاطلاق وفي تحقق النسبة كالجوامد بعينها فلا يقال للهواء المنقلب عن الماء هو ماء حقيقة ومرادنا من هذه النسبة اعم من الخبرية الصريحة او اللازمة للنسبة التقييدية فان قولنا رأيت ماء صافيا فيتضمن النسبة الخبرية ويستلزم الاخبار عن الماء بالصفاء فلا حظ حال هذه النسبة ويعتبر الا بالمبدء حين تحقق هذه النسبة وذلك فيما نحن فيه في زمان الماضي فهو حقيقة وان صار في زمان التكلم كدرا وقد تكون كذلك في الحال وقد يكون في الاستقبال كقولك ساشتري ماء صافيا وكذلك الحال في الجوامد كقولك اشتريت عبدا او خمرا او ساشتري خمرا فانه حقيقة وان كان ما اشتريته لم يبق حين التكلم خمرا بل ومن القائلين بكونه حقيقة ان المشتق قد استعمل في الازمنة الثلثة والاصل في الاستعمال الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق وبقي الباقي وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما بينا سابقا وقد استدل

بعضهم بعد الاستدلال بذلك بان معنى المشتق من حصل له المشتق منه اي خرج من القوة الى الفعل فيشمل الماضي حقيقة وفيه مع ابتنائه على الاستدلال الاول لان مفاد اداة الخصوصية لا المعنى العام منع مدعومة بحجر منهم على بقاء المبدء فيما لم يكن المبدء من المصادر السيالة امتناع فيها الا انها تنقضي شيئا فشيئا فهو قبل حصول اجزائه غير متحقق وبعده منعدم والحق اعتبار العرف في ذلك ولا ريب ان العرف يحكم على من يتكلم وهو مشتغل به ولو بحرف منه انه متكلم ولا يضره السكوت القليل عمدا لا التنفس او ازيد بل عمدا لشرب الماء ايضا في بعض الاحيان وحجة من اشترط البقاء في الحدوثي دون الثبوتي انه لو كان شرطا مطلقا للزم اطلاق المؤمن على النائم مجازا اذ لا تصديق في حال النوم واجيب عن ذلك بان ما حصل للنفس من التصديق هو حاصل في الخزانة حال النوم وان لم يكن حاصلا في المدرك وحجة من خص الاشتراط بما طرء على المحل ضد وجودي انه لو لم يكن كذلك لكان اطلاق النائم على اليقظان والحامض على الحلو باعتبار النوم السابق والحموضة السابقة حقيقة وهو خلاف الاجماع وايضا يلزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا حقيقة وقد يجاب عن الثاني بان ذلك انما هو من جهة الشرع لا اللغة والحق المنع في الجميع لعدم مرة ايضا وحجة من اشترط البقاء في المحكوم به دون المحكوم عليه هو انه لو اشترط في المحكوم عليه ايضا للزم عدم جواز الاستدلال بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا ونحو ذلك بالنسبة الى من لم يكن زانيا او سارقا حال الاطلاق قبل المعنى اتصافه باحد الازمنة ووجه هذا الاستدلال انهم يستدلون بهذه الايات ظاهرهم ارادة الحقيقة فيكون المشتق ح حقيقة في كل واحد من الازمنة الثلثة ويلزم من ذلك ان ذلك القائل يقول بكون المشتق حقيقة في المستقبل ايضا وقد يوجه بان مراده ان المحكوم عليه حقيقة فيما تلبس بالمبدء في الجملة بمعنى المعنى العام السابق

او ما

او ما هو اعم منه ليشمل الاستقبال وكيف كان فهو ساقط اما اولا فلان هذا الكلام مبني على ان المراد بالحال الذي اخذوه في محل النزاع هو حال النطق وما قبله وما بعده وقد عرفت خلافه واما ثانيا فلان المشتق كونه حقيقة في الحال مع الخصوصية محل الاختلاف فيه وان كان محكوما عليه فلو جعلناه حقيقة في القدر المشترك ايضا للزم الاشتراك والمجاز اولى منه وكونه محكوما عليه قرينة للمجاز مع ان الاستدلال بها على من لم يتلبس بعد حين الاطلاق او لم يوجد ايضا هو من قبيل الاستدلال بالخطابات الشفاهية فان تلك الخطابات لا تثبت الاصل التكليف واما خصوص كلتيهما فانما يثبت بدليل اخر كالاجماع وغيره واما فنقول على ما حققناه موضع النزاع من عدم مدخلية الزمان اصلا وعدم اعتبار حال النطق فلا اشكال لان المراد ان التلبس بالزنا او السرقة مثلا حكمه كذا سواء كان تلبسه حال النطق او قبله او بعده ولا يضر ثبوت الحكم بعد حال الانقضاء وان طال المدة لان اجراء الحكم ثابت ح باستصحاب وغيره من الادلة تتمة ينبغي ان يعلم ان مبادي المشتقات مختلفة فقد يكون المبدء حالا كالضارب المضروب وقد يكون ملكة وقد يعتبر كونه ملكة حرفة وصنعة مثل الخياط والنجار والبناء ونحوها وقد يكون لفظ يحتمل الحال والملكة والحرفة كالقاري والكاتب والمعلم والتلبس وعدم التلبس يتفاوت في كل منها فالذي يضر بالتلبس في الملكة هو زوالها عنه والنسيان وفي الصناعة الاعراض الطويل بدون قصد الرجوع واما الاعراض مع قصد الرجوع ولو كان يوما او يومين بل او شهرا او شهرين ايضا مع ارادة العود غير مضر وبعيد على من لم يتخذ ومن اعرض وقصد العود في العرف انه متلبس بالمبدء فيهما وان طرء الضد الوجودي لا اصل في ذلك الفعل ايضا واما في الاحوال فالتلبس فيها ايضا مختلف في العرف فاما في المصادر السيالة فيكفي الاشتغال بجزء من اجزائه واما في غيرها كا

الماضي
شرط
يلزم كون
اليقظان
كونه
زوال الدوام

السواد والبياض ونحوهما من الصفات الظاهرة والباطنة بشرط بقاء فضل الصفات
وقد اختلط بعض المتاخرين واشتبه عليه الامر واحدث مذهبا في التفصيل فقال ان
اطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة ان كان اتصاف الذات بالمبدء اكثريا بحيث
يكون عدم الاتصاف بالمبدء مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا عن
المبدء وراغبا عنه سواء كان المشتق محكوما عليه اوبه وسواء طرء الضد الوجودي
اولا لانهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور من دون نصب القرينة كالكاتب
والخياط والقارئ والمتعلم والمعلم ونحوها ولو كان المحل متصفا بالضد الوجودي
كالنوم ونحوها بل والقول بان الالفاظ المذكورة ونحوها كلها موضوعة للملكات
هذه الاحوال مما يابي عنه الطبع السليم في اكثر امثلة وغير موافق لمقتضى مبادئها على ما
كتب للغة انتهى وبعد ما حققناه لا يخفى عليك ما فيه اذ التحقق ذلك فنقول
ان ما جعلوه ثمرة النزاع من مثل كراهة الجلوس تحت الشجرة المثمرة ينبغي التامل
في موضوع الثمرة فان المثمرة يجوز ان يكون المبدء فيها هو الملكة فان للشجر ايضا
يتصور نظير ما يتصور للانسان وعلى هذا فلا يضر عدم وجود الثمرة بالتلبس بالمبدء
الا ان يحصل للشجرة حالة لا يحصل معها الثمرة ام بالتجربة ونحوها بشبه السيان فان لا
ويجوز ان يكون هو الحال الحال ايضا محتملا معنيين احدهما جيرودته ذا ثمرة مثلا عقد
البعير والثاني المعنى المعهود وعليك بالتامل والتفرقة في كل موضع يرد عليك الثاني

الاول في الاوامر والنواهي وفيه مقصدان **الاول** في الاوامر **قانون** الامر على ما
ذكره اكثر الاصوليين هو طلب فعل بالقول استعلاء والاولى اعتبار العلو مع ذلك
ايضا كما اختاره جماعة وسنشير اليه في اخر البحث والمراد بالعالي من كان له تفوق
اطاعة عقلا او شرعا وقيل هو الطلب من العالي وما قيل باشتراكه مع ذلك بين الفعل

والشان وغير ذلك بعيد لعدم تبادرها والمجاز خير من الاشتراك والاستعمال اعم
من الحقيقة وظني ان من يقول بان الامر اعني المركب من ا م ر حقيقة في الوجوب هو
ممن يقول بالقول الاول ولا بد من ان يقول بما يناسب تعريفه الاصطلاحي معناه
العرفي اذ الاستعلاء ظاهر في الالزام والايجاب لا طلب والعلو في المندوب وادعائه كما لا
يخفى وهو الاظهر عندي للتبادر وللايات والاخبار مثل فليحذر الذين يخالفون
عن امره وما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك
وقوله لبريرة بعد قولها اتامرني يا رسول الله حيث طلب عنها مراجعتها الى زوجها
لا بل انما انا شافع فكلما ثبت كونه امرا وصدق عليه هذا المفهوم يستفاد منه الوجوب
لان كون المشتقات من هذا المبدء حقيقة في الوجوب كون المبدء اعم منه كما ترى فان
ماخوذ من مفهوم الامر فالتعريف الاول مناسب لمعناه العرفي المتبادر منه ومن
يقول بعدم افادته الوجوب لا يؤخذ الوجوب في مفهوم الامر فهو اما ممن يقول بان
الامر هو الطلب من العالي لا من حيث انه مستعل وقد عرفت بطلانه او ياخذ الاستعلاء
في مفهوم الندب ايضا ويجعله اعم من الندب وستعرف بطلانه واحتج من قال بعدم
افادة لفظ الامر الوجوب بتقسيم الامر الى الواجب والندب وهو لا يستلزم كونه حقيقة
فيهما اذ لو اريد ان الامر الحقيقي ينقسم فهو غير مسلم وان اريد الاعم فلا ينفع مع انه
الى ما ليس بحقيقة فيه اتفاقا كالتخيير والتعجيز ونحوهما وكذلك الكلام في قولهم ان المندوب
طاعة والطاعة فعل المامور فان الطاعة اما فعل المامور به الحقيقي او الاعم فهو
المندوب لا فعل المامور به الحقيقي فقط وان اريد الاعم من المامور به الحقيقي فلا
نفع ولما كان العالي قد يطلب لشيء ولكن لا على سبيل الاستعلاء كالمندوب فانه
ارشاد وهداية ولا يلزم فيه اعتبار الاستعلاء فلا بد ان يميز بين اقسام طلبه

بالتميز بين الالفاظ التي يطلب بها حتى يعلم ايها امر وايها ندب وارشاد وقد ظهر لك
ان الطلب اذا كان مما يشتق من اصل الامر كقوله آمرك بكذا وانت مامور بكذا ونحو ذلك
يفيد الوجوب وهو امر حقيقة واما اذا كان الطلب من العالي بغير ما يشتق من لفظ الامر
كالجمع الموضوعة للطلب مثل افعل واخواته فهو الذي جعله الاصوليون اصلا وعلى حدة
ومحل نزاع برأسه ونزاعهم في دلالة هذه الالفاظ على الوجوب يتصور على صور احد
ان العالي اذا طلب بهذا اللفظ هل يفهم منه الالزام والحتم الذي يستلزم بمخالفته الذم
والعقاب الذين هما لازم مخالفة السافل للعالي حين الالزام حتى يجب خلافه فيكون
حقيقة في ذلك او مطلق الرجحان وغير ذلك وثانيها ان هذه الالفاظ مع قطع النظر
عن القائل والقرينة هل تفيد الالزام والحتم لا مثلا ان سمع لفظ افعل من قائل
من وراء الجدار ولم يعرف حال المتكلم والمخاطب فهل يفهم منه الالزام ثم يعرف الذم
اللوم على الترك وعدمها بعد معرفة حالهما ام لا وثالثها الصورة بحالها لكنها هل
منه الالزام من العالي المستحق تاركه اللوم والعقاب او الطلب وبعبارة اخرى هل ان
القائل بها تحصل الايجاب للفعل على المخاطب ام لا ومرجع الاول الى الثانية اذ الذي
ظهر من الصيغة هو مجرد الحتم والالزام وحصول الذم والعقاب على الترك انما هو من
لوازم خصوص المقام وعلى هذا فيمكن اجراء النزاع في الصيغة اذا صدرت من السافل
والمساوي ايضا فان طلبها ايضا قد يكون على سبيل الحتم واللزوم وقد يكون غيره لكن
من المعاني وعلى هذا فما استدل به بعض القائلين بكونها حقيقة في الندب من ان
الفرق بين الامر والسؤال ليس الا في الرتبة فالطالب للوجوب يسمى ذلك سؤال
انما يدل على الندب فكذا الامر فجوابه التحقيق بعد منع اختصاص الفرق بذلك لما
عرفت ثم تسليم هو ان النزاع انما هو في الصيغة والقائل بكونها للوجوب يقول به

في السؤال ايضا يدل على الندب بمعنى الحتم والالزام غاية الامر ان حصول الذم والعقاب
يحصل بالترك بخصوص المقام دون ما نحن فيه والحاصل ان صيغة افعل مع قطع النظر
عن القرائن يفيد الوجوب اللغوي وبضميمة المقام يتم الوجوب الاصطلاحي وهذا هو
مراد القائل بكونها حقيقة في الوجوب نعم يمكن الفرق بين الصورتين الاوليين بان
المناقشة في الصورة الاولى بان الدلالة على الالزام لعله يكون من جهة انه صدر عن
فلا يتم القول بالدلالة على الالزام لغة في السؤال ايضا ولا يظهر من ذلك حال الصيغة
اذا صدرت عن السائل انها حقيقة فيه او مجاز فاستدلالهم في دلالة الصيغة على الوجوب
بذم العقلاء على الترك اذا قال السيد لعبده افعل ولم يفعل كما سيجيء ليس على ما ينبغي
اللهم الا ان يجعل النزاع في خصوص صيغة اذا صدرت عن العالي وهو لا يلائم الجواب
المذكور عن دليل القائل بالندب ايضا واما على الصورة الثالثة فلا يرد السؤال
اصلا والكلام لا يتمشى الجواب المتقدم قطعا كما لا يخفى والفرق بين الصورتين هو ان
حصول الذم والعقاب خارج عن مدلول اللفظ في الصورة الاولى وداخل فيه في
الصورة الاخيرة فلا بد ان يكون تاما مثلا حقيقة في كل من الامر والسؤال الا انه
اذا اراد كل منهم اللزوم والحتم على الصورة الاولى وحقيقة في الامر فقط على الصورة
الاخيرة واد لم نجد ما يحرر به محل النزاع في كلام كثير منهم واعلم ان ما ذكرنا من الصور
الثلث يجري في الفاظ ما ايضا والكلام في الصيغة بعينه ويتم الثمرة في كون هذا اللفظ
عن الملتمس والسائل مجازا او حقيقة ايضا وعليك بالتامل فيما ذكرنا والتحفظ به فان
كلام القوم هنا مشوش غالبا وقع الاشتباه بين المادة والصيغة وربما حصل الخلط وعدم
التميز بين الصور المتقدمة والهادي **قانون** اختلف الاصوليون في صيغة افعل
وما في معناه على اقوال المشهور بين الاصوليين انه حقيقة في الوجوب لغة وذهب جماعة

لى انها حقيقة في الندب وقيل بالاشتراك بينهما معنى وعلم الهدى بالاشتراك بينهما
لفظا لغة وبكونها حقيقة في الوجوب في عرف الشرع وتوقف بعضهم في الوجوب والندب
وقيل بالاشتراك بينهما والاباحة لفظا وقيل معنى وهنا مذاهب اخر ضعيفة والاقوى
الاول للتبادر عرفا ويثبت في اللغة والشرع بضميمة اصالة عدم النقل الاول انا
لا نفهم من الصيغة غير طلب الفعل ولا يخطر بالبال الترك فضلا عن المنع عنه فان معنى
الوجوب وغيره امر بسيط اجمالي وهو الطلب الحتمي الخاص ولكنه ينحل عند العقل باجزاء
كسائر الماهيات المركبة كالانسان والفرس وغيرهما فهو الطلب البسيط الاجمالي
الخاص اذا انحل عند العقل ينحل الى طلب الفعل مع المنع من الترك فانظر الى الفعل العرفي
ترى ان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء للترك
ان لم يكن هناك قرينة تدل على الوجوب وما يتوهم من منافاة ذلك استعمال الشارع
اياه متعلقا بامور كثيرة بعضها واجب بعضها مندوب كقوله اغتسل للجمعة والزيارة
وللجنابة ولمس الميت وغير ذلك مدفوع بانه لا يضر في ذلك قبح الالزام وتاخير البيان
عن وقت الحاجة سيما فيما لو ظهر وكون ذلك في كل المواضع موضع الحاجة سيما موضع
الحاجة معرفة الوجه واعتقاده ان هذا واجب وذلك مندوب فيه غير ظاهر والحاصل ان
الدليل قام على تعيين الحقيقة ولا مانع من استعماله في معنى المجازي وهو عموم المجاز بقرينة
من خارج ولا يجب وجود القرينة في اللفظ وكذلك استعمال الصيغة في المندوبات فقط
بدون قرينة في اللفظ وقد استدل ايضا بايات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم هدد سبحانه مخالف الامر وحذره من العذاب
وهو يفيد الوجوب وما ذكرناه هو مدلول السياق لا صيغة الحذر ليستلزم الدور
والمصدر المضاف يفيد العموم حيث لا عهد فلا يرد ان الامر لا عموم فيه والعموم الافرادي

لا المجموعي ليرد النقض بترك جميع المندوبات لكونه معصية وكل واحد منها على البدلية
لا السالبة الكلية بمعنى لا يأتون بشيء من اوامره ليرتفع بالموجبة الجزئية فيلزم عدم العقاب
على بعضها فالاولى ان يقال المراد بالامر الطبيعة الكلية وهو مستلزم للعموم لوجودها في ضمن
كل فرد وكيف كان فهذه الاية انما تدل على وجوب الامر الشرعي لا الوجوب لغة وايضا
لا يدل على دلالة الصيغة على الوجوب بل الامر وما قيل ان الامر حقيقة في الصيغة
المخصوصة فالتهديد على مخالفة ما صدق عليه الامر من الصيغ فيه ما لا يخفى اذ لا امر
فيلم صدقه على الصيغة اذا كان الطلب بها على سبيل الاستعلاء المستلزم للوجوب واما
اذا اريد منها مجرد الندب والارشاد والاذن او غير ذلك فلا يصدق عليها انها
امر والحاصل ان قولهم في تعريف الامر هو القول المنبئ عن طلب الفعل او طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء
او طلب بالقول من العالي يغيرون في ذلك حيثية العلو سيما في التعريف وهو مستلزم
الوجوب عرفا ولا ريب ان صيغة افعل الصادرة من العالي ليس يعتبر فيها الاستعلاء
في جميع موارد استعمالها فكيف يبقى بالاستلزام دلالة الامر على الوجوب لدلالة الصيغة المطلقة
عليه حتى يهتدى في المواضع الخالية عن القرينة التي هي محط نظر الاصولي وايضا فعلى هذا
فلا معنى للنزاع في دلالة صيغة افعل على الوجوب يكفي في ثبوت ذلك اثبات دلالة لفظ
الامر عليه وهو كما ترى خلاف ما اتفقت عليه كلمة الاصوليين والتحقيق ان لفظ الامر حقيقة
في الطلب الاستعلائي على سبيل الوجوب هو المتبادر منه عرفا وصيغة افعل كثيرا ما تستعمل
في غير هذا المعنى فكون الامر حقيقة في الوجوب لا يستلزم كونها حقيقة فيه ولذلك
افردوا البحث في كل منهما فما اخترناه من كون الصيغة للوجوب بما هو المتبادر في الصيغة
لا من اجل كونها مصداقا للامر وان كنا نقول بكون الامر ايضا حقيقة في الوجوب لما
دللنا عليه سابقا ومما ينادي بذلك قوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك فان طلبه

بالسواك بصيغة افعل في غاية الكثرة واما ما يقال لا بد من تضمين الاعراض ونحوه ليكون
متعلقا بكلمة المجاوزة فهذا لا يدل الا على التهديد على المخالفة على سبيل الاعراض
ونحوه ليكون متعلقا بالتولي وهو تام اذا كان الامر للندب ايضا فيه ان ذلك ليس
الا من جهة صحة التركيب النحوي ولا يشترط في ذلك اعتبار التولي كما لا يخفى ومنها
قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فان الاستفهام انكاري لاستحالته على
الله وهو يفيد التهديد والتهديد لا يجوز الا على ترك الواجب فهذه الاية ايضا لا تدل الا على دلالة
الامر على الوجوب بل خصوص امر الشارع الا ان يقال ان المراد به في قوله تعالى اسجدوا وقيل
فيه ان المتبادر من التعليل هو كون العلة مخالفة الامر من حيث انه امر لا من حيث هو امر
مع قرينة وما يتوهم من ان التهديد لعله من جهة اكتناف الصيغة بقرينة حالية تدل على الوجوب
لا من جهة دلالة الصيغة نفس بدفعه اصالة عدمه لا يقال ان هذا انما يثبت اذا عرفنا
مع تحقق الملكة لان حكاية احوال كل اهل اللسان للمخبر بين انما يصح من الحكيم اذا تكلم
بما يفيد المطالب بلسان الاخرين فيجعل حقيقتهم في حقيقتهم ومجازهم في مجازهم
وهو ظاهر ومما يرد ايضا ان الاستفهام تقريري لاتمام الحجة لغرض اقرار ابليس باستكباره
وان المخالفة انما كانت من جهة الاستكبار حيث قال انا خير منه وهذا يتم اذا كان الامر
للندب ايضا ففيه ان الاستكبار وابليس ليس على الله بل على ادم فيرجع بالنسبة الى الله
لا بعض المخالفة التبعية الغير المقصودة بالذات المتوادة من المخالفة الحاصلة من المعصية والحمية
وهذا شيء ربما يعلن بجهاته في كلام المفسرين فافهم ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا
لا يركعون ذمهم سبحانه على مخالفة الامر واحتمال كون الذم على ترك الامر شاقة وتكذيبا
خلاف الظاهر وقوله تعالى بعد ذلك ويل يومئذ للمكذبين لا يدل على ذلك لجواز ذمهم على
التهجين ان كانوا هم المكذبين ولخصاص الذم بهم والويل للمكذبين ان كانوا غيرهم

واحتمال

واحتمال ثبوت القرينة على الوجوب ينفيه الاصل واحتج من قال بكونها حقيقة في الندب
بما روي في الفائق السابق وبقوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم فان الرد الى
مشيئنا يفيد الندب وفيه ان الاستطاعة غير المشيئة بل لعله ذلك يفيد الوجوب مع ان
بيان المعنى يشعر بعدم كونها حقيقة في الندب الا لما احتاج الى البيان ولو سلم
جميع ذلك فانما يدل على ان امر الشرع كذلك لا ان الامر في اللغة كذا والكلام في علم
ودلالته على حكم الصيغة نظير ما مر في القول بكونها حقيقة في الطلب مضافا الى ما مر
في اوائل القانون مع جوابه ان الحقيقة الواحدة خير من الاشتراك والمجاز لو قيل لو
لكل منهما على حدة او لاحدهما فقط وجوابه ان المصير الى المجاز في الندب لدلالة الدليل
الذي قدمناه وانه خير من الاشتراك بينه وبين الوجوب مع ان المجاز لازم على ما ذكرنا
ايضا اذا استعمل في كل من المعنيين بقيد الخصوصية مع ان لزوم المجاز حاصل الا ان الحمل
على الحقيقة دائما وهو مجاز شايع لا شذوذ فيه كما توهم صاحب المعالم حجة الاشتراك
اللفظي بينهما لغة الاستعمال فيهما والاصل فيه الحقيقة وقد عرفت ان الاستعمال اعم
منها ونحن قد دللنا على كونها حقيقة في الوجوب فقط وحجة الدلالة على الوجوب شرعا
احتجاج بعض الصحابة على بعض في المسائل بالاوامر المطلقة من غير نكير واجماع الامامية
على ذلك والاول مدفوع بان الظاهر استدلالهم من جهة دلالة اللغة والاصل عدم طرو وضع
جديد والاجماع لو سلم فلا ينفي كونها حقيقة فيه في اللغة ايضا وقد يستدل على ذلك
ببعض الايات والاخبار مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فان
امتثال الامر طاعة وترك الطاعة عصيان وفيه منع كلية الكبرى مع انه لو تم ذلك
لتم في الدلالة عليه لغة ايضا ولا اختصاص لذلك بالشرع اذ الواجب ليس الا ما يعد تاركه
عاصيا ومثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم مضافا الى الايات

الدالة على منع من لم يطعهم مثل من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك
عليهم حفيظا ومثل الاخبار الدالة على وجوب طاعة الائمة ع وان اطاعتهم مفترضة
وهي كثيرة وفيه ان الطاعة هو الانقياد للامر والاذعان بما يحكم ان واجبا فواجب وان
ندبا فندب والحاصل ان الائمة دلالة هذه الايات والاخبار الا على جواز المخالفة وهو على عدم
لا يستلزم ايجاب جميع ما طلبوا بصيغة افعل وفي معناها مع ان الظاهر ان المراد من الاخبار
انهم ع احق بالاتباع من الجبت والطاغوت واشياعهما كما قيل والاتباع اعم من المدعى
كما لا يخفى هذا المتوقف عدم ثبوت كونها حقيقة في شيء لان الطريق منحصر في النقل والاحاد منه
لا يفيد العلم والمتواتر منه مفقود ولان العادة تقتضي الاطلاع لمن يجب ان يجتهد وليس فليس
والجواب منع اشتراط العلم اولا بل يكفي الظن ومنع الانحصار ثانيا الثبوت بما ذكرنا من الادلة
وظهر حجة الباقين بملاحظة ما ذكرنا وكذا جوابها **تنبيه** قال في المعالم يستفاد من تتبع
تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة ع ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا
في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة
عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد وروده الامر به
منهم ع وتبعه بعض من تاخر عنه كصاحب الذخيرة ويرد عليه ان هذا انما يصح اذا ثبت
استعمالهم ع في الندب بلا قرينة حالية او لفظية وفهم ارادة الندب من دليل اخر ولم
يثبت ايض فدعوى ان المجاز الراجح ومجازنا انما هو مع قطع النظر عن الوضع واما
هنا فانا مع الحقيقة ممنوع الا اذا بلغ في المجاز بحيث يصير حقيقة بل انما فهمه
في المعنى الثاني وانى لك باثباته فيما نحن فيه مع انه لم يرد عليه والحاصل ان مجرد كثرة الا
ستعمال في المعنى المجازي لا يوجب الخروج عن الحقيقة وان كان الاستعمال في غاية الكثرة
بل واكثر من استعماله في الحقيقة بكثير الاترى ان الالفاظ التي ادعوا فيها حقايق

باعتبار ملاحظة القرينة واما مع قطع النظر عنها فلا ... الحقيقة ممنوع

شرعية

شرعية

في المعاني الشرعية استعمالها في المعاني الشرعية اكثر من اللغوية ومع ذلك يحملها المنكرون
عند التجرد عن القرينة على المعاني اللغوية وهو ده منهم وكان العام مع انه بلغ في التخصيص
الى ان قيل ما من عام الا وقد خص واين ذلك الكثرة انما حصل بملاحظة مجموع روايات مجموع
الرواة عن مجموع الائمة والذي يضر على سبيل التسليم هو الكثرة بالنسبة الى كل واحد فافهم
فائدة اذا وقع الامر عقيب الحظر او في مقام ظنه او توهمه فاختلف القائلون بدلالته على الوجوب
فكونه حقيقة في الوجوب مجازا في الندب او الاباحة او التوقف او تابعيتها لما قبل الحظر
اذا علق الامر بزوال علة عروض النهي والاقوى كونه للاباحة بمعنى الرخصة في الفعل وليس
بينا دفع المنع السابق للتبادر ومعنى ارجحية في الفطر من الوجوب فما فقدم الحقيقة
على المجاز اتفاقا انما هو اذا دار الامر بين المعنى الحقيقي والمجازي اذا خلا المقام عن القرينة
مرجحة لاحدهما واما مع القرينة الموجبة للجزم بارادة المجاز فيقدم المجاز اتفاقا وكذا
مع افادتها الظن به مع كون الاصل الحقيقة في النظاير فلعلها من ملاحظة المقام و
الالتفات الى هذه القرينة اعني وقوع الصيغة عقيب الحظر يوجب تقديم ارادة المعنى
المجازي وهو الاباحة على الحقيقي فيه فيدور ترجيح المعنى الحقيقي او المجازي مع القرينة
على حصول الترجيح والظهور ولما كان قرينة الشهرة ليست من قبيل القراين الاخر وكان
منضبطة افردوا الكلام فيها في باب تعارض الاحوال والعلائق المدوران والتعارض
حاصل في جميع القراين لكنها غير منضبطة فالترجيح فيها يتفاوت بالنسبة الى تفاوت
الناظرين وبالنسبة الى المقامات فضبط ذلك ويدل على ذلك ايض تتبع موارد الاستعمال
فانك لو تتبعتها وتاملتها بعين الانصاف تجد ما ذكرنا ولو بقي لك شك في موضع فالحقه
بالغالب لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب هذا قاعدة نفيسة مبرهن عليها بالعقل
والعرف والشرع وقد حرم عن فوايدها من لم يصل الى حقيقتها وقد اشرنا اليه سابقا

تتبعتها

ثم ان بعضهم لاحظ مثل قول المولى لعبده اخرج من الحبس الى المكتب ومثل قوله تعالى فاذا
انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله وامر
الحايض والنفساء بالصلوة والصوم بعد رفع المانع وقال الوجوب مضافا الى ان
المقتضي وهو الادلة على دلالتها على الوجوب موجود والمانع مفقود ولان الاباحة لا ينافي
الوجوب وفيه انا نقول ان المراد من الامر هنا مجرد رفع الحظر لما ذكرنا فلا دلالة فيها
على الزيد من ذلك واما عدم منافاته لثبوت الوجوب فهو مسلم لكن الوجوب ليس من جهة
هذا الامر فالمانع عن الدلالة من جهة هذا الامر موجود واكثرهم قد قرروا هذا الدليل
على نهج اخر اضعف وهو ان المقتضي موجود اعني صيغة الامر لما تقدم من الادلة والمانع
لا يصلح للمانعية وهو ما ذكره الخصم من ان الوجوب ضد الحظر ولا يجوز الانتقال منه
اليه لان الاباحة ايض ضده افق بل المانع هو قرينة المقام كما بينا ودلالة الادلة
على دلالة مطلق الصيغة على الوجوب لا ينافي عدم دلالتها عليه في خصوص موضع باعتبار
القرينة كما في ساير المجازات واما المثال المذكور والايات المذكورة فالجواب عنها
محل النزاع هو ما اذا حظر من شيء تحريما او تنزيها ثم امر به ودون اكتنافه بشيء اخر يخرجه
عن حقيقته الجنسية او النوعية والمراد من قولنا ان ما ورد بالامر به ليس واجبا بل انما
هو امر مرخص فيه ان الوجوب لا يراد من هذا الامر من حيث هو هذا الامر ولا نمنع عن
ثبوت الوجوب من موضع اخر فح نقول مثل قول المولى للعبد بعد نهيه عن الخروج عن
الحبس اخرج الى المكتب خارج عن موضع النزاع فان الامر الذي يعين ما نهى عنه بالنطق
خروجه عن الحبس والمامور به هو خروجه ذاهبا الى المكتب ولا نضر هذا بدلالته الا
على الوجوب واما قوله فاقتلوا المشركين فهو لرفع الحظر الاخير والوجوب انما هو لثبوته
قبل الحظر وعدم حصول النسخ فيرجع الى الحكم السابق وهذا ليس من دلالة اقتلوا على الو

في شيء وكذلك ترخيص الحايض والنفساء ووجوب الحلق بعد النهي عنه ايض ثابت بدليل
خارجي لانه ايض من النسك ولعلك بالتامل فيما ذكرنا تقدر على استخراج ادلة القائل
بالتابعية لما قبله والتوقف والجواب عنها واما القائل بالندب فلعله نظر الى ان الطلب
اقرب المجازات للواجب فاذا انتفى الدلالة عليه بعض ما ذكر فحمل عليه وانت تعلم
ما ذكرنا تقدر على ابطال ذلك ايض واما توهم اختصاص كونها حقيقة في الاباحة
في عرف الشارع فهو ضعيف لعدم الفرق بينه وبين العرف العام **قانون** المشهور ان
صيغة افعل لا تدل الا على طلب الماهية وقيل يدل على التكرار مدة العمر ان امكن عقلا و
شرعا ويكون تكرارا تاما وقيل على المرة ويظهر من بعضهم ان مراد القائلين بالمرة
الماهية المقيدة بالوحدة لا بشرط التكرار ولا عدمه فالزايد على المرة لا يكون امتثالا
ولا مخالفة وحمل بعضهم دلالتها على عدم التكرار فيكون الزيادة اثما والقائلون بالماهية
ايض بين مصرح بحصول الامتثال الواقع به ثانيا وثالثا وهكذا فلا اثم على ترك الزيادة
على المرة ويحصل الثواب بفعل الزايد وبين قائل بان الامتثال انما يحصل بالمرة ولا معنى
للامتثال عقيب الامتثال وح فيمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الاول في المرة فلم يكن
عقاب كما لم يكن ثواب فينتفي ثمرة النزاع بينهما ويمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الثاني
فينتفي ثمرة النزاع بينهما ايض وما ذكرنا من الاحتمال الذي نشاء من القول بكونه ما لم يرد عليه
من الشارع دليل تشريعا حراما كما هو الشهود المحقق وعدمه والحق هو الاول وعلى هذا
فلا يظهر بين القولين في المرة ايض ثمرة والاقرب عندي انها لا تدل الا على طلب الماهية
ان الامتثال انما يحصل بالمرة الاولى لان الامر يقتضي الاجزاء والاتيان به ثانيا وثالثا
تشريع محرم لكون احكام الشارع توقيفية موقوفة على التوظيف الا ان الاوامر و

سائر

المشتقات ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الطبيعة
لا بشرط شئ اتفاقا كما صرح به السكاكي وما قيل من ان اسم الجنس موضوع للماهية
مع قيد الوحدة المطلقة فغير مسلم اذا كان مع التنوين والوحدة والتكرار وسائر
صفات الطبيعة قيود خارجة عنها فلا دلالة للفظ الدال على الطبيعة الكلية
على شئ من قيودها لان العام لا يدل على الخاص والهيئة العارضة لهذه المادة فلا تقتضي
الا بدل من طلبها بحكم العرف والتبادر بعنوان الايجاب والالزام كما مر والاصل عدم
ارادة شئ اخر معها فما قيل من ان المادة لم تدل على القيد فالهيئة تدل عليه في
معرض المنع ومقايسة القائلين بالتكرار الامر بالنهي بجامع الطلب بط لانه في اللغة قياس
ومع الفارق لان نفي الحقيقة كما هو مدلول النهي يقتضي استغراق الاوقات كما يجيء
بخلاف ايجادها والترديد بجامع كل فعل بخلاف تكرار المامور به وقولهم بانه لولم
يكن الدلالة على التكرار لما تكرر الصوم والصلوة مع انه معارض بالحج مدفوع بانه
من دليل خارج كما توضحه كيفية التكرار المفردة واحتجاجهم بان الامر يستلزم النهي عن
الضد والنهي يفيد دوام الترك ويلزم دوام الفعل المامور به فيه منع الاستلزام
اولا وان اريد الخاص كما يجيء ومنع استلزام دوام الترك دوام الفعل ثانيا الا في
الضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون لعدم استحالة ارتفاع الضدين مطلقا فلا
يتم الاطلاق ومنع دلالة خصوص النهي الذي في ضمن الامر على الدوام دائما بل انما هو تابع
للامر ان دائما فدائم وان في وقت فوقت وان اريد النهي عن الضد العام اعني الترك فيسقط
المقدمات الاولان ويجيء عليها الباقي واحتجاج القائل بالمرة بامتثال العبد عرفا لو امره
السيد بدخول الدار فدخلها مرة مردود بان ذلك لعلمه بصحة الاتيان بالطبيعة كما

النهي

المتعارف

ذكرنا لان الامر ظ في المرة واعلم ان ما ذكرنا من حصول الثمرة وعدمها فيما بين القول
بالمرة والمهية انما هو في الاتيان بالافراد متعاقبة واما لو اوجدا فرادا متعددة
في ان واحد مثلا ان يقول للمامور بالعتق لعبيده المتعددة انتم احرار لوجه الله تعالى
فعلى القول بالماهية يحصل الامتثال بالجميع واما على القول بالمرة فاما على القول
الثاني منها فيبني ذلك على جواز اجتماع الامر والنهي مع اختلاف الجهة فان قلنا بجوازه
كما هو الاصح فيتخرج المطلوب بالفرد الواحد الغير المعين ويكون غيره معصية فان الظ
ان المراد بالمرة هو الفرد الواحد لا بخير كونه في الزمان الواحد وان لم نقل بجوازه
فلا يحصل الامتثال اصلا واما على القول الاول الآخر فلا اثم ويتخرج المط بالقرعة
ايض هذا وقد ذكرنا ان الاقوى بالنظر الى هذا القول ايض حصول الاثم في الكلام
قول من يصرح الامتثال لعبوده بالاتيان ثانيا وثالثا وهكذا مع قوله بالمهية كصاحب
المعالم ره والتحقيق انه ان اراد حصول الامتثال في الجملة اي ولو في ضمن المرة الاولى
والاخرى فنقول انه لا معنى للامتثال فان الامتثال قد حصل بالاولى جزما وما يتوهم
انه يكون من باب الواجب المخير بين الواحد والاثنين والازيد ففيه انه ان اريد التخيير
المستفاد من العقل في الواجبات العينية فان الكلي المكلف به عينا لا يمكن الاتيان
الا بالاتيان بالافراد فيكون الافراد من باب مقدمة الواجب العقلي يحكم بجواز
الاتيان باي فرد يتحقق في ضمنه الكلي فلا ريب انه مع ذلك يوجب الاتيان بالمرة الاولى
سقوط الواجب عن ذمة المكلف فلا يبقى بعد واجب حتى يمكن الاتيان به بقصد الامتثال
عن الوجوب وان اريد التخيير المستفاد من النقل المدلول عليه بهذا الامر ففيه منع ظ
مع انه لا معنى للتخيير بين الواجب وتركه وليس هذا من باب التخيير بين القصر والاتمام في
الاماكن الاربعة فانهما حقيقتان مختلفتان ولو بالقصد والنية وجعل الشارع

الامتثال

ما نحن فيه بل هو من قبيل التسبيحات الثلاث والركوع والسجود ولو كثيرا فاذا عرفت هذا
فيرد على القائل ايضا انه كان يقول باتصاف المرة الثانية والثالثة وهكذا بالوجوب
ففي قول القائل بالتكرار وان كان يقول بالندب فمع انه قول جديد مستلزم لاستعمال اللفظ
في معنييه الحقيقي والمجازي على القول بكون الصيغة حقيقة في الوجوب انت بعد
التامل فيما ذكرناه من التعريف تعرف انه لا يتم ما نقلناه آنفا من القول بحصول الامتثال
في الجميع على القول بالمهية في صورة الاتيان بالافراد مجتمعا ايضا وكذا ثمرة ما نقلناه من
البناء على اجتماع الامر والنهي على القول الثاني في المرة وغيره فتدبر حتى يظهر لك حقيقة
الامر تنبيه الامر المعلق على شرط او صفة يتكرر بتكرر الشرط او الصفة عند القائلين به
على التكرار دون لا واحد الوجود المقتضي وعدم المانع غاية الامر تقليل التكرار بالنسبة
الى الامر المطلق واما غيرهم فذهبوا الى اقوال اثباتها لا لدلالة عليه مع فهم العلية يعني كون
الشرط او الوصف علة فيكون من قبيل منصوص العلة والسيد المرتضى ره هنا ايضا
من المانعين مطلقا لعدم اعتباره العلة المنصوصة مطلقا ويجيء انشاء الله ان الحق حجيتها في الاول
التفصيل وتحرير المقام ان كلما دل على العموم من ادوات الشرط مثل كلما ومهما ونحوهما
فلا ينبغي التامل في تكرر الامر بتكرر الشرط واما ما لم يدل على العموم مثل ان واذا فلا
يفيد التكرار الا ان يحملها على العموم لو وقعها في كلام الحكيم وكون الشرط لغوا
لولاه واما الصفة فهو ايض لم تدل على العلية على الاقوى التحقيق كما يجيء انشاء الله بل فيها اشعار
بالعلية والمعتبر هو العلة الثابتة كما صرح به فلا اعتبار بها ايض واما اذا فهم العلية
الثابتة بمعونة الخارج فيفيد العموم والتكرار بتكرار العلة سواء كان في الشرط او
الصفة مثل الزانية والزاني فاجلدوا وان زنى فاجلدوا ونحوهما واحتج القائلون
بالتكرار مطلقا بالاستقراء فان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان كنتم جنبا

فاطهروا

فاطهروا وان لم تجدوا ماء فتيمموا والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا
الى غير ذلك من الايات والاخبار يتكرر الامر فيها بتكرر الشرط فكذا فيما يحصل الشك
الحاقا بالغالب وفيه ان حمل على التكرار فيما ذكرانما هو لاجل فهم العلية وهو مسلم عندنا
احتج النافي بمثل اذا دخلت السوق فاشتر اللحم واعط هذا درهما ان دخل الدار
فلا يفهم منه التكرار وفيه ان ذلك لعدم فهم العلية وذلك لا يستلزم الاطراد وقيل
ان ذلك للقرينة فان قال لعبده اذا شبعت فاحمد الله فهم منه التكرار وهو معلق
عليه بل ذلك ايض لفهم العلية فائدة لا دلالة لصيغة الامر على وجوب الفور كما ذهب اليه
جماعة وليست مشتركة بينه وبين جواز التراخي كما ذهب اليه السيد بل هي لطلب الماهية
وانما يحصل الامتثال كما ذهب اليه جماعة من المحققين واما القول بتعيين التراخي
فلم نطلع على مصرح به لنا نظير ما مر في القانون السابق واستدل القائلون بالفور
بمذمة العبد اذا اخر في السقي عند قول مولاه اسقني مدفوع بانه للقرينة ولا نزاع
فيه مثلا اشد الامم بذم ابليس على ترك السجود بقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
مع امكان ان يعتذر بعدم دلالة الامر على الفور لان الفاء في قوله تعالى فقعوا تفيد
التوقيت فلم تثبت دلالتها على الفور وان الذم لعلة من جهة الاستكبار وايض ينافيه
قوله خلقتني من نار وخلقته من طين لانه كاشف عن الاعراض ولكونها استدلالهم
بانه لو جاز التاخير لجاز الى وقت معين والا لزم ان يجوز الى اخر وقت الامكان وهو
مجهول وتكليف المكلف عدم التاخير عن وقت لا يعلمه تكليف بالمحال ولا دلالة في الصيغة
على وقت معين فيجب عدمه وياب بانا نجوز التاخير الى حصول ظن الموت وهو ممكن الحصول
غالبا كما في الواجبات الممتدة بامتداد العمر مرة بالنقض بصورة التصريح بجواز
التاخير واخرى بان جواز التاخير لا يستلزم وجوبه فالامتثال ممكن واورد عليه

ان هذا وان كان يرفع تكليف الحج الا انه التزام بوجوب الفور للعمل لتحصيل براءة الذمة
وان لم يثبت كونه مدلول الصيغة لغة اذ جواز التاخير مشروط بمعرفة لا يمكن تلك
المعرفة فينحصر الامتثال بالمبادرة فيجب الفور ورد بان جواز التاخير ليس مشروطا
بمعرفة المكلف باخر ازمنة الامكان بل انما يتوقف على عدم كونه اخر ازمنة الامكان
والموقوف على معرفة اخر ازمنة الامكان انما هو الحكم بجواز التاخير لا نفس الجواز	العلم
فان الجواز في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالجواز بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع على
ما يقتضيه اصالة الاباحة وعلى هذا فيصير حال كلام المجيب تسليم انه يجب عدم تاخير
الفعل عن اخر ازمنة الامكان ويمكن تحصيل البراءة بالمبادرة مع عدم لزوم وجوب
المبادرة فلو بادر فيخرج عن عهدة التكليف ولو لم يبادر وفعل ثانيا فكذا وكذا
ولو لم يفعل حتى خرج الوقت فيصير اثما فلم يلزم من ذلك فورية ولا خروج الواجب
الوجوب وتوهم كون البدار مقدمة للواجب على عدم تاخير الفعل عن اخر ازمنة
الامكان مدفوع بمنع التوقف نعم انما يتوقف حصول العلم بعدم تاخيره عن اخر
ازمنة الامكان في اول زمان التكليف بذلك ووجوبه حتم وما يقرب من ان تحصيل
البراءة اليقينية المبينة عن شغل الذمة يقينا يستلزم الفور لامكان ان يفجأ
حال الموت في الجزء الثاني من الوقت فضلا عن غيره فيأثم بالترك فهو متوهم مثل سائر
الواجبات الموسعة او الممتدة امتدادا فان غاية الامر وجوب تحصيل اليقين بالاتيان	العمر
به واما وجوبه فورا فيحتاج الى دليل نعم تم ذلك على القول بوجوب الاحتياط مع احتمال
وجوب الفور واما باشتراطه في الصحة او في تحقق حصول الاثم وهو متوهم وكيف كان فهذا
الدليل مع تمامه لا يدل على كون الصيغة للفور بل يدل على وجوب العمل بالفور من الخارج
واستدلوا ايضا بالاستقراء فان مقتضى النسب الخبرية مثل زيد قائم وعمرو وهما حالا

كانت

كانت طالق وهو حر قصد الحال فكذا الامر الحاق له بالاعم الاغلب في ظنه بعضهم قياسا
ورد بان القياس غير جائز سيما في اللغة وسيما مع الفارق فان الامر لا يمكن توجيهه الى الحال
لاستحالة طلب الحاصل بل الى الاستقبال وهو اما الاقرب الى الحال المعبر عنه بالفور او ما
بعده فلا يتعين الاول الا بدليل ورد بعدم ارادة الحال الحقيقي والحال العرفي متحقق في
الامر ايضا والكلام في الاستفهام نظير الكلام في الامر فان التفهيم لا يمكن في ان الاخبار
وكذا النهي وفيه ان ذلك يستلزم تفاوت مدلولات المواد المستعمل فيها اذ الفرق
واضح بين هو حر وهي طالق وبين الاستفهام والقصد المشترك لا يثبت المطلوب الا
ان يؤخذ المعلوم من حال هذه المواد ارادة احد المعنيين اما حصول مدلولها مقارنا
حصولها او في الان المتصل بها ولما لم يمكن الاول في الامر فتعين الثاني والتحقيق
ان المطلوب للمستدل ان كان ان حصل له من الاستقراء ان النسب الخبرية والانشائية الصادرة
عن المتكلم حاصلة في الحال الحاضر حصولا تجدديا لانه لا اشكال في ان النسبة الانشائية
في الامر وهي الطلب القائم بنفس المتكلم حاصلة في الحال فلا يمكن النزاع فيه وان كان
ان مفاد تلك الجمل ومدلولاتها حاصلة في الحال كقيام زيد وعلم عمرو وطلاق هند
وحرية بلال فهو مع انه منقوض بمثل كان زيد قائما وعمرو وسوف يجيء موقوف على كون
المشتق حقيقة في الحال المقابل للاستقبال لا الحال التلبسي كما بيناه كما كان وقد عرفت
ان التحقيق خلافه لا يمكن التوقف على مثل هذا الاستقراء في اثبات اللغة وهنا طريق
اخر يمكن اثبات المطلب به وهو ان النحاة ذكروا ان الامر للحال وغرضهم من اقتران معنى الفعل
باحد الازمنة هو الحدث وان شئت قلت انتسابه الى الفاعل مقترنا باحد الازمنة واما نسبة	مع الحدث
المنهم المتكلم فكلها واقعة في حال التكلم فعلى هذا انضم الى ذلك اصالة عدم النقل
فيثبت كونها للحال لغة فيثبت الفور ولكنه مدفوع بان كلام النحاة مع انه لم يثبت اتفاقهم

على ذلك يضعفه خلاف علماء الاصول والبيان فالظاهر ان نظرهم الى الاغلب امكان
حصول الطبيعة في الحال والحاصل ان الامر ماخوذ من المضارع ولا فرق بينهما في الاشتراك
بين الحال والاستقبال وقد استدلوا ايضا بقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وبقوله تعالى
واستبقوا الخيرات الاية بتقريب ان المراد من المغفرة سببها لاستحالة المسارعة الى فعل
الله سبحانه وفعل المامور به سبب اذ قد يكون بعض الواجبات سببا لازالة الذنوب كما ورد
في الصلوات الخمس والحج وغيرهما سيما على القول بالاحباط كما هو الحق ويثبت في الباقي
بعدم القول بالفصل فلا يرد ان سبب المغفرة انما هو التوبة وهي فورية اتفاقا ولا حاجة
الى الاستدلال ولا يتم المطلوب بعدم القول بالفصل ايضا لان الفرق متحقق فيه وكذا لا يرد
على ارادة فعل المامور به بناء على الاحباط ان هذا انما يتم فيما حصل الذنب فلا يعم	الا ان يتمسك في الباقي بعدم القول بالفصل
جميع الاوامر واما ما يقرب من ان بعض المستحبات ايضا مما ورد كونه سببا للمغفرة فلا بد من
حمل الامر على الاستحباب فيه ان العام يخصص والمطلق يقيد والتخصيص والتقييد اولى
من غيرهما من المجازات وكذا الكلام في قوله تعالى استبقوا الخيرات وقد يجاب عن الاول
بالحمل على الاستحباب لمنافاة مدلول الهيئة للمادة لو حملت على الوجوب لعدم اطلاق
المسارعة والاستباق عرفا الا على الموسع فالحكم بوجوب الفور واثبات التضييق والاتيان
بالمضيق عرفا ليس مسارعة واستباقا فان المامور بصوم رمضان اذا صام فيه لا يقال له
انه مسارع وفيه انه كما يمكن تحقق المسارعة عرفا بملاحظة الوسعة في زمان الحصة
كذلك يمكن تحققها بملاحظة الوسعة في زمان العمر فلا القول بالفور في صورة التاخير
في الفور عرفا قد عد عرفا المسارعة بايام في اول زمان الصحة كما يقال لمن حج في العام
الاول من الاستطاعة انه سارع في حجه وكذلك لمن عجل في اداء دينه حين القدرة
ومطالبة الدائن وهذا واضح مع ان قابلية الاوامر المطلقة للتوسعة يكفي في صدق

المبادرة

المسارعة عرفا ولا يلزم ثبوتها بالفعل فالتحقيق في الجواب بعد منع نهوض الاستدلال
على اثبات الفور لغة وعرفا بل ولا شرعا ان الايتين لو سلم ظهورهما في الوجوب مع ملاحظة
هذه المذكورات فهو ظهور وما ذكرنا من التبادر في الماهية في الاوامر المطلقة
ظهور ولا ريب ان هذا اقوى منه فيحمل الايتان على الاستحباب فكيف ولا ظهور في
اية المسارعة تامة فان الامر بالمسارعة الى سبب المغفرة كما هو مناط الاستدلال لا يفيد
الا وجوب المسارعة الى السبب في الجملة فاذا تعدد الاسباب كما فيما نحن فيه فان احد الاسباب
فيه القوية التي قويتها الجمع عليه فلا يفيد الا فورية احدها وهو لا يستلزم المطلوب كما لا
يخفى واحتج السيد بالاستعمال وان الاصل فيه الحقيقة وبحسن الاستفهام ولا يحسن
الا مع الاحتمال في اللفظ وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة وتبادر الماهية لا بشرط	على ان ح
شيء ينفي غيرهما وان الاستفهام يحسن على القول بالماهية ايضا احتياطا لان يكون مراد الامر
بعض الافراد معينا لشيوع استعمال الكلي في الفرد مجازا وذلك لا يدل على عدم افهام
الماهية مستقلة ووجوب التوقف حتى يثبت الاشتراك بل انما ذلك لرجحان الاحتياط
ولذلك يحسن التخيير في الجواب مع عدم ارتكاب خلاف الظاهر خلافا في صورة الاشتراك
فانه اما لا يجوز كما اخترناه وخصصنا سابقا او يجوز مجازا ثم ان الفور على القول به
عليه موكول الى العرف ويتفاوت بتفاوت المامور به كالسفر القريب لغير المحتاج
الى زمان معتد به للتهيوء له والبعيد المحتاج اليه ولم نعثر على الكلام في المجرد عن
القرائن وهذه الامور قرائن لجواز التاخير في الجملة ثم تذنيب اختلف القائلون
بكون الامر للفور في ثبوت التكليف على من ترك الامتثال في اول الزمان الثاني وعدمه
وفرعوا الكلام فيه على ان مفاد افعل هل هو افعل في الزمان الثاني وان لم تفعل
ففي الثاني ام هو افعل في الزمان الثاني مع السكوت عما بعده واما كون

المعنى عدم الفعل في الزمان المتاخر فلم نقف على مصرح به قيل وهذا كلام غير مفيد
والفائدة في بيان صحة المبنى والتحقيق ان ادلة القول بالفور على تقدير تسليمها
صنفان منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها دالة على الفور ومنها ما يدل على وجوب
المبادرة بالامتثال كاية المسارعة والاستباق فمن اعتمد على الاول فظاهره القول بالسقوط
لصيرورته من باب الموقت ومن اعتمد على الثاني فظاهره القول بالثبوت لاطلاق اسم
الامر ورده بعض المحققين بمنع صيرورته كالموقت على الاول لاحتمال ارادة التعجيل
بالمامور به فان لم يفعل يجب التعجيل ايضا في الزمان الثاني وهكذا ومنع عدم وجوب
الموقت مع فوات الوقت على تقدير تسليم كونه من قبيله وبان وجوب الفعل وان انتفى
التوقيت وخصوصية الزمان المعين فلا يتفاوت الامر بين ما ثبت وجوب الفور من
الصيغة او من الخارج كما اذا ثبت التوقيت من دليل خارج في الموقت فلا فرق من يقول
بفوات الموقت بفوات وقته لا فرق بين ما ثبت التوقيت من الخارج ام لا فالاولى
تفريع المسألة على ان التكليف بالموقت هو تكليف واحد او تكليفان وهل ينتفي المقيد
بانتفاء القيد ام لا كما ذكروا في مسألة تبعية القضاء للاداء وعدمها اقول والظاهر الصيغة
على القول بدلالتها بنفسها على الفور هو الوجوب في اول الوقت لا ما ذكره والظاهر هو ان المجموع
هو تكليف واحد والحق ان المقيد ينتفي بانتفاء القيد فلا يبقى تكليف مع ان الاصل عدم
ولا يجب التنصيص على التوقيت وثبوت وجوب الموقت بعد فوات الوقت خلاف التحقيق
لان الحق لا بقاء له بعد انتفاء الفعل كما حقق في محله فالحق ان القضاء في الموقت انما هو
بفرض جديد وما ذكره انه لا يتفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج
فيه ان في الثاني تكليفين والاول لا ينتفي بانتفاء الثاني بخلاف الاول لانه تكليف واحد
وقياسه بالموقت قياس مع الفارق اذ ربما يفهم من الموقت عدم الوجوب بعد الوقت

ايض

ايض ويسلم المساواة لو كان معنى الموقت مجرد الوجوب في الوقت وبالجملة عدم الحكم اما من جهة
عدم الدليل عليه او من جهة الدليل على العدم والظاهر ان الموقت من الثاني وما ثبت فيه الفور
من دليل خارج من الاول ولذلك ترى الاصوليين تنازعوا في حجية مفهوم الزمان وعدمها
ومعنى حجية المفهوم المخالف هو كون اللفظ ذا دلالتين منطوقية ومفهومية مختلفتين
في النفي والاثبات فافهم ذلك وانتظر لزيادة توضيح في مباحث المفاهيم فائدة اختلف
الاصوليون في ان الامر بالشيء هل يقتضي ايجاب مقدمته ام لا على اقوال ثالثها اقتضاء الايجاب
في السبب دون غيرها ورابعها في الشرط الشرعي دون غيره وتحقيق هذا الاصل يستدعي
تمهيد مقدمات الاولى ان الواجب كما انه ينقسم باعتبار المكلف الى العيني والكفائي
باعتبار المكلف به الى العيني والتخييري وباعتبار الوقت الى الموسع والمضيق وباعتبار
المطلوبية بالذات وعدمها الى النفسي والغيري وباعتبار تعلق الخطاب باصالة و
عدمها الى الاصلي والتبعي وغير ذلك فكذا ينقسم باعتبار مقدماته الى المطلق والمشروط
وقد يطلق عليه المقيد وتسمية الثاني بالواجب مجاز في الحقيقة تسمية باسم ما يؤول اليه ولذلك
لم نقيد الامر في صدر البحث بالمطلق مع كون البحث مختصا عندنا به والواجب المطلق هو ما لا
يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وان كان في العادة او في نظر الامر والمقيد
ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كالحج الثانية ان الامر المطلق حقيقة في الواجب المطلق
على الاصح للتبادر واستحقاق العبد التارك للامتثال المعتذر بان امر المولى لعله كان
مشروطا بشرط لم يذكره الذم ولاصالة عدم التقييد ويظهر من السيد المرتضى القول بالاشتراك
فيلزم التوقف حتى يظهر من الخارج ودليله الاستعمال وجوابه ان الاستعمال اعم من الحقيقة فهم
استثنى السيد الواجب بالنسبة الى السبب فقال بكونه مطلقا بالنسبة اليه لعدم امكان
الاشتراط لعدم انفكاك المسبب عن السبب وسنعرف الكلام فيه الثالثة ما يتوقف عليه

الواجب اما سبب او شرط والسبب هو ما يلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه
لذاته فخرج الشرط والمانع فان الشرط هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من
وجوده وجوده والمانع لا يلزم من عدمه عدم شيء بل يلزم من وجوده عدم شيء اما
التقييد بقولنا لذاته احتراز عن مقارنة وجود السبب عدم الشرط او وجود المانع
فلا يلزم الوجود وقيام آخر حالة عدم الاول مقامه فلا يلزم العدم ويدخل في
الشرط جميع العلل الناقصة من المقدمات العقلية والعادية والشرعية والسبب والشرط
وقد يلاحظان بالنسبة الى الحكم الشرعي فيكونان من الاحكام الوضعية وقد يلاحظان
بالنسبة الى موضوع الحكم ولا يتوقف على وضع الشارع وان كان قد يكون بوضعه وكلامنا
انما في الثاني وبعبارة اخرى انما الكلام في مقدمات الواجب لا مقدمات الوجوب
وكل واحد منهما اما شرعي او عادي او عقلي فالسبب الشرعي كالصيغة بالنسبة الى العتق
الواجب والوضوء والغسل بالنسبة الى الطهارة من الحدث والعقلي كالنظر المحصل للعلم الواجب
كالنظر المحصل للعلم الواجب والعادي كحز الرقبة في القتل الواجب والشرط الشرعي كا
لوضوء بالنسبة الى الصلوة والعقلي كترك الاضداد في الاتيان بالمامور به والعادي
كغسل شيء من العضد لغسل اليد في الوضوء وشاع التمثيل لذلك بامر المولى عبده
بالكون على السطح فالسلم ونصبه من الشروط والصعود سبب اذا عرفت هذا فيظهر لك
انما يستفاد من بعض الكلمات ان السبب هو ما يستحيل انفكاكه عن المسبب مطلقا مساوق
للعلة التامة او الجزء الاخير ليس كما ينبغي وخلاف ما صرحوا به في الكتب الاصولية ثم ان
مقدمة الواجب ينقسم الى ما يتوقف عليها وجوده كما مر او يتوقف عليها صحته كالطهارة
للصلوة على القول بكون العبادات اسامي للاعم او يتوقف عليها العلم بوجوده كتوقف
العلم بالاتيان بالصلوة الى القبلة عند اشتباهها على الاتيان باكثر من صلوة ولو عبرنا

كون

كون الواجب هو تحصيل العلم فيكون هذا ايض مقدمة للوجود وايض المقدمة اما تكون
فعلا او تركا ومن المقدمات الفعلية تكرار نفس الواجب كالصلوة التي اكثر من جانب
وفي اكثر من ثوب عند اشتباه القبلة والثوب الطاهر ومن المقدمات التركية ترك الاناء
المشتبهين ونظيره من الشبهة المحصورة الرابعة الواجب بالنسبة الى كل غير مقدور مشروط
فتقييد كثير من الاصوليين المقدمات بالمقدورة ههنا لا وجه له الا توضيح هذا المعنى
والا فليس مقدمات الواجب المشروط مما يتنازع في وجوبها بل عدم وجوبها مجمع عليه و
المقدورية اعم من المقدورية بالذات او بواسطة فالافعال التوليدية كلها مقدورة
اذا حصل القدرة على المباشرية واعلم ان الاطلاق والتقييد في الواجبات اضافية
بالنسبة الى المقدمات فقد يكون الشيء واجبا مطلقا بالنسبة الى مقدمة ومشروطا
بالنسبة الى الاخرى الخامسة قد يتم الواجب المطلق ويراد منه الاطلاق بالنظر الى اللفظ
وقد يضاف اليه ذلك اقتضاء الحكمة والعدل ذلك ايض والا لزم التكليف بالمحال
وهذا اخص من الاول وايض النزاع في وجوب مقدمات الواجب يجري فيما ثبت وجوب
الواجب من غير لفظ افعل وما في معناه ايض كالاجماع والعقل وغيرهما وان كان سياق
الاستدلال لا يتفاوت في بعض المواد السادسة الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعي لا
الوجوب العقلي بمعنى توقف الواجب عليه فانه لا بد منها في الامتثال مما لا ريب فيه
والمراد من الوجوب الشرعي لان الوجوب العقلي بمعنى توقف الواجب عليه وانه لا بد منها
هو الاصلي الذي حصل من اللفظ وثبت من الخطاب اصالة وبالجملة النزاع في ان الخطاب
بالكون على السطح هل هو تكليف واحد وخطاب بشيء واحد او تكليفات وخطابات
احدها الكون والثاني نصب السلم والتدرج بكل درجة وغيرهما وتظهر الثمرة فيما لو
عليه واجبا بالنذر واليمين ونحوهما او في ثبوت العقاب والثواب على ترك كل من المقدمات

وفعلها ودعا في ان القائل بوجوب المقدمة ايضا لا يقول بترتب الثواب والعقاب على
فعل المقدمات وتركها بل الثمرة تظهر في جواز الاجتماع مع الحرمة فلو كانت الواجبة لمقدمة
واجبة شرعا فلا يجوز ان يجتمع مع الحرام وفيه مع انه خلاف ما صرح به بعضهم ان وجوب
المقدمة من باب التوصل والواجب التوصلي يجتمع مع الحرام غاية الامر عدم الثواب
ح واما البطلان فلا نعم يمكن ذلك فيما كانت المقدمة ايضا من العبادات التوقيفية كا
لوضوء والغسل ولا ريب ان ذلك ح انما هو من جهة كونها مطلوبة بالذات مع مجال التأمل في
تخصيصها باشتراط الواجب بها وتوقفه عليها لا من جهة الوجوب الحاصل من ايجاب ذي المقدمة
فان الواجب قد يجتمع فيه التوصلية والتوقيفية بالاعتبارين ومما يؤيد ما ذكرنا
انهم يقولون بثبوت العقاب في استدلالهم في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد بان
ترك الضد واجب من باب المقدمة فيكون فعله حراما فيثبت حرمة الضد ويترتب عليه
احكامه من الفساد وغيره فان القائل بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد ليس مراده
طلب الترك التبعي كما سنحققه بل مراده الخطاب الاصلي وجعل التأسيسيا في النهي المستلزم
للفساد ليس الا ما كان فاعله معاقبا الثالث ان دلالة الالتزام اما لفظية واما عقلية واللفظية
على قسمين اما بين بالمعنى الاخص كدلالة صيغة افعل على الحتم والالزام عند من يدعي
التبادر فيه كما هو الحق والمراد به دلالة اللفظ عليه وكونه مقصودا للافظ ايضا واما بين
بالمعنى الاعم كدلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد العام بمعنى الترك فبعد التأمل
في الطرفين والنسبة بينهما يعرف كون ذلك مقصود المتكلم ايضا بذلك الخطاب واما
العقلية فهي ما يحصل ان يحكم العقل بعد التأمل في الخطاب وفي شيء آخر كون ذلك الشيء
لازما مرادا عند المتكلم وان لم يدل عليه ذلك الخطاب بالوضع ولم يقصده المتكلم ايضا
بذلك الخطاب بل وان لم يتشعر به ايضا كوجوب المقدمة على ما سنحققه ودلالة الايتين على اقل

الحمل

الحمل ونحو ذلك فهذا الحكم وان كان انما حصل من العقل لكن حصل بواسطة خطاب الحاكم
الشرع وبقي لذلك انه خطاب تبعي بمعنى خطاب حصل بتبعية الخطاب الشرعي وان الحاكم
باللزوم هو العقل ولا يخفى ان هذه الدلالة ايضا معتبرة محكمة في المسائل سواء كان
من احكام الوضع كاقل الحمل المستفاد من الايتين او من احكام الطلب او ما الوجوب
المذكور اي وجوب المقدمة فلما كان هو ايضا تبعيا كاصل الخطاب به بمعنى ان اللازم
لاجل التوصل الى ذي المقدمة وحكمه حكم الخطابات الاصلية التوصلية كانقاذ
الغريق واطفاء الحريق وغسل الثوب النجس للصلاة فلم يحكم بكونه واجبا اصليا ذاتيا
ولم يترتب له احكام الواجب الاصلي الذاتي فلا عقاب عليه لعدم ثبوت العقاب على
الخطاب التبعي كما سنشير اليه ويجتمع مع الحرام لاجل كونه توصليا نظير الانقاذ والغسل
الواجبين لاستخلاص نفس المحترمة والصلاة في الثوب الطاهر ولذا للتحصيل المطلوب
بالحرام ايضا بل وبفعل الغير ايضا فيرجع هذه الدلالة ايضا الى البين بالمعنى الاعم لكنه بالنسبة
الى المأمور به لا الامر نظير توابع الماهية في الوجود وغاياتها واما القائل بوجوب المقدمة
فلا بد ان يقول بوجوب آخر غير الوجوب التوصلي والا فلا معنى للثمرات التي اخذوها لمحل
النزاع فلا بد لهم من القول بانها مرجية في حد ذاتها ايضا كما انها واجبة للوصول الى الغير
لترتب عليه عدم الاجتماع مع الحرام وان يكون بالخطاب الاصلي ليترتب العقاب عليه
وانى لهم باثباتها ثم ان ههنا معنى آخر للاستلزام العقلي وهو ان العقل يحكم بوجوب
المقدمة عند وجوب ذي المقدمة بمعنى ان وجوب اصل الفعل حصل من الامر ووجوب
مقدمته حصل من العقل وهو من ادلة الشرع ففيهما خطابان اصليان للشارع احدهما
لسان الشرع وثانيهما لسان رسول الباطن والى هذا ينظر استدلالهم الآتي على اثبات
وجوب المقدمة وانت خبير بان ذلك لا يتم الا بافراد كل منهما عن الآخر حتى يثبت الوجوب

ويقول بعنوان مستقل ... الاصطلاح

الذاتي للمقدمة فتدبر ولعلنا نتكلم بعض الكلام في تتميم هذا المراد في مباحث المفهوم و
المنطوق الثامن قد اشرنا الى ان وجوب المقدمة من التوصليات والمراد بالواجب التوصلي
هو ما علم ان المراد به الوصول الى الغير وليس هو مطلوبا بالذات ولذا يسقط وجوبه لا
به بفعل الغير ايضا كغسل الثوب النجس للصلاة وبالاتيان به على الوجه المنهي كالغسل بالماء
المغصوب ونحو ذلك وهذا هو السر في عدم اشتراط النية فيها دون الواجبات التي لم يحصل
العلم باغراض الحكمة منها مثل او علم ان المراد منها تكميل النفس ورفع الدرجة وحصول
التقرب فانها لا يصح بدون النية لعدم حصول الامتثال عرفا الا بقصد الاطاعة
للآمر اذا عرفت هذا فاعلم ان المقدمة لا تنحصر فيما كان مقدورا للمكلف وفيما التفت به او فيما
تفطنه وكان مستشعرا به وقد ذكرنا سابقا ان الواجب بالنسبة الى المقدمات الغير المقدورة
مشروط وكلامنا هنا في مقدمات الواجب المطلق لكن لا بد ان يعلم انه قد يكون الغير مشروطا
عن المقدور وفعل الغير نائبا عن فعل المكلف ما لا يفطنه ولا يستشعر به ايضا من المقدمات
فان من وجب عليه الوضوء فتحصيل الماء للوضوء فان فاجاه من اعطاه الماء فسقط عنه
ذلك السعي ويكون فعل الغير نائبا عن فعله فالمقدمة هي القدر المشترك بين المقدور
وغير المقدور وان القدر المشترك بينهما مقدور وثمرة النزاع انما يحصل فيما كان مقدورا
للمكلف وفعل جهة فالقائل بوجوب المقدمة انما يقول بوجوب القدر المشترك
والكلام في حصول الثواب وعدمه بالنسبة الى مثل هذه المقدمة هو الكلام في مثل حصول
على فعل الغير من دون اطلاعه نعم انما يثاب على نيته لو نوى ذلك ثم ناب عنه
فعل الغير فظهر من جميع ذلك ان الواجب قد يكون مط وان كان مقدمته القدر المشترك بين
المقدور وغير المقدور ويمكن على ما ذكرناك اذا تمهد لك هذا فنقول القول بالوجوب
مط لاكثر الاصوليين وعن بعض نقله البيضاوي عن بعض الاصوليين والشهيد الثاني

في تمهيد

في ذاته م
بالماء م
المقدور م

في تمهيد القواعد وبوجوب الشرط الشرعي لابن الحاجب وبوجوب السبب دون غيره
للواقفية ونسبه جماعة الى السيد وهو وهم لانه جعل الواجب بالنسبة الى السبب مط
وبالنسبة الى غيره محتملا للاطلاق والتقييد فحكم بوجوب السبب مط لعدم احتمال التقييد
فيتوقف في غيره لاحتمال كون الوجوب مقيدا بالنسبة اليه وهذا بعينه قول المشهور
في مقدمات الواجب المطلق والاقرب عندي عدم الوجوب مط لنا الاصل وعدم دلالة
الامر عليه باحد الدلالات اما المطابقة والتضمن فظ واما الالتزام فلانتفاء اللزوم
البين واما غير البين فهو ايضا منتف بالنسبة الى دلالة اللفظ اذ لا يبقى بعد ملاحظة الخطاب
والمقدمة والنسبة بينهما ان ههنا خطابين وتكليفين كما هو واضح ولذلك يحكم اهل العرف
بان من اتى بالمأمور به امتثل امتثالا واحدا وان اتى بمقدماته ايضا وكذا لو ترك المأمور به بلا
الا عصيانا واحدا ولا يحكم العقل والعرف بترتب الذم والعقاب على ترك المقدمة
في نفسها اذ المذمة والعقاب على ما قبح في نفسه او لحصول العصيان بتركها ولا يحكم العقل
بكون ترك شيء قبيحا بالذات ولا يكون ترك مقدمته قبيحا بالذات وحصول العصيان بل هو
فهم العرف كما بينا نعم يمكن القول باستلزام الخطاب ارادتها حتما بالتبع بمعنى انه لا يرضى
بترك مقدماتها ولا يجوز تصريح الآمر بعدم مطلوبيتها للزوم التناقض من باب دلالة
الاشارة ولا يستلزم افادة شيء من الخطاب كونه مقصودا للآمر مشعورا به حتى انه
ربما امر بشيء ولا يخطر بباله المقدمة فكيف يكون واجبا الا ترى انا نحكم باستفادة
كون اقل الحمل ستة اشهر من الايتين مع عدم كونه مقصودا في الايتين والحاصل انه
لا مانع من استفادة وجوب المقدمة تبعا بالمعنى المتقدم ولا يكون على تركها ذم ولا عقاب
بل يكون الذم والعقاب على الترك ذي المقدمة وقد سبقنا الى هذا التحقيق جماعة
من المحققين واما المدح والثواب على فعلها فالظاهر بعض المحققين ونقله عن

امتثالا م
استفادة

الغزالي ولا غائلة فيه ظاهرا الا انه قول بالاستحباب فيه اشكال الا ان يقال بانه راجح
تحت الخبر العام فيمن بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب وتيقنه وان لم يكن كما
بلغه فانه يعم جميع اقسام البلوغ حتى فتوى الفقيه ثم احتج الاكثرون بالاجماع نقله جماعة
وربما ادعى بعضهم الضرورة وبان المقدمة لو لم تكن واجبة لجاز تركها وح فان بقى التكليف لزم
التكليف بالمحال والا لزم خروج الواجب المطلق عن الوجوب وكلاهما باطلان فالعقل يدل على ان
تارك المقدمة مطلقا والجواب عن الاول ان الاجماع في المسائل الاصولية غير ثابت الحجية و
دعوى بعضهم الضرورة مع دعوى الجماعة الاجماع يقرب كون مراد الاكثرين ايضا الوجوب بالمعنى
الذي اخترناه لا الوجوب الاصلي لغاية بعده وعن الثاني انا نختار الشق الاول
ونجيب اولا بالنقض بما لو ترك عصيانا فانه يسقط الوجوب ح اذ لا مدخلية للوجوب في
القدرة فان قلت العصيان موجب لحصول التكليف بالمحال ولا مانع منه اذا كان السبب
هو المكلف كما في من دخل دارا [illegible] غصبا او زنى بامراة فهو مكلف بالخروج وعدمه
واخراج فرجه من فرجها وعدمه قلنا فيما نحن فيه ايضا المكلف هو سبب للتكليف بالمحال
لان الفعل كان مقدورا له اولا لكنه جعله غير مقدور وثانيا بالحل وهو ان المقدور
لا يصير ممتنعا اذ الممتنع هو التكليف بشرط عدم المقدمة لا حال عدم المقدمة نظير تكليف
الكفار بالفروع حال الكفر فان فرضت الكلام في اخر اوقات الامكان على ما هو مقتضى
جواز الترك فيلتزم بقاء التكليف ايضا لعدم استحالة مثل هذا التكليف لانه سبب
للتكليف بالمحال وجعل المقدور ممتنعا باختياره ولا يستقبح العقل مثل ذلك ولا يذهب عليك
ان هذا الجواب يوهم انا نقول بجواز تصريح الامر بجواز ترك المقدمة فيسقط القائل بالوجوب
ويقول ان ذلك قبيح عن الحكيم فكيف يجيز تجويز الترك مع ما لا يجوز تجويز تركه فيكون
واجبا ولكن انما قررنا هذا الدليل والجواب على مذاق القوم واما على ما اخترناه وحققناه

فلا

فلا يرد ما ذكر لانا نقول بجواز تجويز ترك المقدمة وان قلنا بجواز التصريح بعدم
العقاب على المقدمة وان العقاب انما هو على ترك ذي المقدمة ولا استلزام في ذلك لعدم
وجوب التبعي ايضا واما على مذاق القوم فقد يجاب عن هذا الاشكال بان هذا التجويز انما
هو بحكم العقل لا الشرع حتى يكون سفها وعبثا وانا وان استقصينا التامل في جواز انفكاك
حكم العقل هنا عن الشرع فلم نقف على حجة يعتمد عليها وتوجيه ذلك بان الاصل البراءة
التي هي حكم العقل يقتضي جواز الترك فيما لا نص فيه وهو بمعزل عن التحقيق اذ المراد من حكم
العقل هنا ان كان مع قطع النظر عن ورود الامر من الشرع بوجوب ذي المقدمة فلا
اختصاص له بالعقل واما معه فلا يمكن الحكم للعقل ايضا اذ هو من امثلة الشرع مع انه لا يجري
فيما يستقل بوجوبه العقل كمعرفة الله تع ولا فائدة له في الفرق وبالجملة لا بد من التفرقة بين
قول المولى للعبد كن على السطح واجوز لك ان لا تنصب السلم ولا تصعد وقوله كن
على السطح وان لم تكن عليه فاعاقبك على ترك الكون ولا اعاقبك على ترك النصب
ولا على الترقي على كل واحد من الدرجات والذي يجوز هو الثاني والذي يرد عليه
الاعتراض هو الاول وعن الثالث بمنع كون المذمة على ترك المقدمة لذاتها بل انما هو
لاجل ترك ذي المقدمة بحيث لا ينفك عن تركها ولهم حجج ضعيفة اقويها ما ذكرنا حجة
القائلين بوجوب السبب دون غيره اما في غير السبب فما مر واما في السبب فلان المسبب لا
يتخلف عن السبب وجودا وعدما فالقدرة لا تتعلق بالمسبب لم القدرة على السبب باعتبار
القدرة على السبب لا يجب فانه فالخطاب الشرعي وان تعلق على الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه
بالتأويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور واذا كلف المكلف
كان تكليفا بايجاد سببه لان القدرة انما تتعلق بالمسبب بهذه الحيثية بخلاف ما اذا
كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمشي للحج فانه واجب

ههنا يتعلق به القدرة بسبب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا للمقدمة وحاصله
ان المسبب لا ينفك عن السبب قطعا وجوده واجب ح ويمتنع عند عدمه فالتكليف بالمسبب
اما تكليف بايجاد الموجود او الممتنع وكلاهما محال فلا يصح تعلق التكليف به فيتعلق بالسبب
والجواب ان المقدور لا يصير ممتنعا فان الوجوب بالاختيار كذلك الامتناع بالاختيار وبالجملة
المسبب مقدور وان كان بواسطة السبب لذلك ذهب المحققون الى جواز كون المطلوب
بالاوامر هو المفهومات الكلية وان لم يكن وجودها الا في ضمن الفرد مع ان الامتناع بالمعنى
المذكور يمشي في المشروط ايضا وقد يورد عليه ايضا بان ذلك مستلزم لارتفاع التكليف
اذ كل سبب مسبب ايضا لاحتياج الممكن الى المؤثر حتى ينتهي الى الواجب وقد يجاب بان
المراد بالمسبب هنا ما لم واسطة مقدورة بينه وبين المكلف لا كل ما له علة وانتهاء
العلل الى الواجب لا يستلزم الجبر كما في مبحث الضد والشبهة المشهورة لا يفي بها في مقابل
البديهية وما يقال ان النزاع في السبب قليل الجدوى لان تعليق الامر بالمسبب نادر بل
الغالب التعليق بالاسباب كالامر بالوضوء والغسل دون رفع الحدث مثلا ففيه ما لا
يخفى اذ التعليق بالمسببات كثير ايضا ان لم نقل بكونه اكثر كالامر بالكفارة والامر بالعتق
فان الصيغة سبب للعتق والعتق سبب للكفارة ولاحظ تعلق التكاليف بالكليات
مع ان الفرد هو السبب لوجود الكلي فالحاصل ان المختار عدم دلالة الامر بالمسبب على
وجوب السبب كغيره من المقدمات بالدلالة [illegible] سابقا نعم يمكن ان يوجه [illegible] الامر
بالمسبب امر بالسبب اذا كان المسبب فعل الغير مثل الامر بالاحراق فانه حقيقة امر بالقاء
الحطب في النار مثلا لان الاحراق انما هو فعل النار ولكن الظاهر ان المراد بالاحراق
هنا هو ما يمكن حصوله من المكلف من المبادي المستلزمة للاحراق مجازا لا ان يكون
نفس الاحراق مأمورا به ويكون دلالة وجوب السبب باللزوم العقلي من جهة استحالة

حصول

حصول الاحراق عنه وهذا هو مقتضى استدلال المستدل ايضا فعلى هذا يخرج الكلام
عن موضوع هذا الاصل ومحل النزاع فان الظاهر ان من يقول بدلالة الامر على وجوب السبب
لا يقول بدلالته عليه مطابقة فالامر حقيقة انما يوجه هنا بالسبب مطابقة وان كان باللفظ
المجازي فافهم ذلك فانه دقيق ثم ان ما ذكرنا مبني على ان لا يكون الافعال التوليدية
مستندة الى العلة الاولى حقيقة والا فلا مانع من اسناد الاحراق الى الحاطب كما في
امر الملك باحداث [illegible] بفتح البلاد فلا تغفل وح المقام في دعوى كون الامر بالسبب
مستلزما للامر بالسبب بعنوان اللزوم العقلي لا الدلالة المجازية المطابقية ولكن ظ
كلام المستدل هو المعنى الثاني فيختلف موضع النزاع بالنسبة الى السبب وغيره من المقدمات
ومع ذلك فقد عرفت بطلان دليله على الامرين حجة القول بتخصيص الوجوب بالشرط
الشرعي انه لو لم يكن واجبا لم يكن شرطا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فلانه لو لم يجب لجاز تركه وح فاما ان يكون الاتي بالمشروط اتيا بتمام المأمور به
ام لا والثاني باطل لان المفروض ان المأمور به منحصر في المشروط فلم يبق ما يقابل الاتي
به بدون الشرط فيلزم عدم توقفه على الشرط هف واما بطلان التالي فواضح و
الدليل على عدم الوجوب في غيره يظهر بما تقدم والجواب اختيار الشق الثاني وان
عدم الاتيان بتمام المأمور به لا يلزم ان يكون من جهة عدم الاتيان ببعض المأمور
به بل يجوز ان يكون لفوات وصف من اوصاف المأمور به يختلف كيفية المأمور
به بسببه وكون ما يستلزم عدمه عدم المأمور به واجبا اول الكلام وسيجيء بيان
ان علة الحرام ليست بحرام كما تقدم ان سبب الواجب ليس بواجب ومن هنا يندفع ما قيل
ان الواجب هو الصلوة المتصفة بكونها صادرة عن المتطهر فالادراك الخصوصية
مع الطهارة ح يكون سببا لايجاد الهيئة المحصلة لحقيقة المأمور به فيكون واجبا

لكونه سببا مع ان ذلك انما يتم اذا قلنا ان المخير يجب بوجوب الكل وسيجيء الكلام فيه
وتحقيق المقام هو ما تقدم من اثبات الوجوب الحتمي الشيء ولكنه ليس محل النزاع في
شيء ثم ان سوق هذه الحجة يجري في غير الشرط الشرعي من المقدمات العقلية والعادية
ايضا ولا اختصاص لها بالشرط الشرعي والجواب الجواب تنبيها الاول ربما يتوهم ان
لا خلاف في وجوب المقدمة اذا كان المقدمة هو اتيان امور يحصل الواجب في ضمنها
كالصلوة الى اكثر من جانب عند الاتيان بالظهر والجمعة معا عند من اشتبه عليه المسئلة
واوجب الاحتياط ونحو ذلك لانه عين الاتيان بالواجب بل هو منصوص في بعض
الموارد كالصلوة الى اربع جهات وفيه ما لا يخفى على المتأمل سيما بعد ما بينا من
معنى الوجوب ثمرة النزاع والاجماع المتوهم مم واما الكلام في النص الوارد في بعض
هذه الموارد فنحن ايضا لا نتحاشى عن القول بالوجوب هناك ولا اختصاص له بهذه
الموارد بل الكلام فيه هو الكلام في مثل الوضوء اذا لوحظ وجوبه المستفاد من البعض
اذ الوجوب فيها الحاصل من النص عليه هو الوجوب الغيري والفرق بين المنصوص وغيره
المنصوص انما يحصل في كون الخطاب به اصليا او تبعيا فوجوب سائر المقدمات تبعي ووجوب
مثله للناصل ولا يذهب عليك ان ما ذكرناه هنا لا ينافي ما سبق منا من منع وجوب الشرط
الشرعي من المقدمات اذ الشرطية غير الوجوب كما هو مصرح في كلام الاعلام مع ان ما تقدم
من الكلام انما هو في الوجوب المستفاد من ايجاب نفس الواجب فهو باق بحاله بالنسبة الى
مثل الوضوء ايضا والحاصل انا نقول ان الامر بالصلوة ليس الا بالوضوء وذلك لا ينافي
كون الوضوء شرطا من قبل الشرع ولا كونه مامورا بخطاب على حدة بل الكلام في ترتب العقاب
على ترك الوضوء من جهة خصوص الامر به وان كان وجوبه للغير كما هو مدلول اصل لفظ الامر
ومصرح في كلام جماعة من المحققين او نفي الخلاف في وجوب هذا القسم الذي تعلق به على حدة الوجوب

المدقق

المدقق الشيرازي في حاشية العضدي الثاني صرح جماعة بوجوب الترك للشبهة
للترك الواجب كالمطلقة المشتبهة فيما بين الاربع او اقل والدينار الحرام في الدنانير المحصورة
ونحوهما من باب المقدمة والذي يترجح في النظر هو عدم الوجوب ان قلنا بوجوب المقدمة
اذ الواجب انما هو الاجتناب عما علم حرمته لا عن الحرام النفس الامري لعدم الدليل على
ذلك والاصل والاخبار المعتبرة ايضا على ما وكيف كان فالذي يمنع وجوبه هو اجتناب
الجميع واما اذا ابقى منه بقدر يجزم بارتكاب الحرام فلا يجوزه وتمام التحقيق في ذلك يجيء
في اخر الكتاب الثالث الظاهر ان الكلام في دلالة الواجب على وجوب جزئه كالكلام في سائر
مقدماته والقدر المسلم من الدلالة هو التبعي الآن بنص عليه بالخصوص بعنوان الوجوب
كما مر في حكم المقدمة الخارجة وربما نفي الخلاف عن الوجوب في الجزء ولدلالة الواجب عليه
تضمنا وهو مم وقد جعل العلامة ره من فروع المسئلة الصلوة في الدار المغصوبة بوجه
ان الكون الذي هو جزء الصلوة واجب بوجوب الواجب فلا يجوز ان يكون
منهيا عنه قانون الحق ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص مط واما الضد
العام فيقتضيه التزاما وتوضيح المقصد يستدعي رسم مقدمات الاولى الضد الخاص
للمامور به هو كل واحد من الامور الوجودية المضادة له عقلا او شرعا واما العام
فقد يطلق على احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو يرجع الى الاول وقد يطلق على
الترك اما بجعل عبارة من الكف وحاصله المناسبة والمجاورة والمراد في هذا المبحث
هو المعنى الثاني الثانية ان ترك الضد مما يتوقف عليه فعل المامور به لاستحالة وجود
الضدين في محل واحد ووجود احدهما يتوقف على انتفاء الاخر عقلا فالتوقف عقلي
وان كان الضد شرعيا اذ المراد بعد فرضه ضدا وقد اغرب بعض المحققين فانكر
كونه مقدمة وقال انه من المقارنات الاتفاقية فلو كان ترك الضد مقدمة لفعل ضده

يكون فعل الضد مقدمة لترك ضده اولى بالاذعان ولما كان منشاء توهم التوقف
هو المقارنة الاتفاقية حصل ذلك الاشتباه في المقامين مع انه وخرج في المقام
الثاني هو شبهة الكعبي الاتية فانه جعل فعل المباح مقدمة لترك الحرام يعني ان تركنا
فان ترك الحرام لفعل المباح فتوهم ان المباح مقدمة له فكما ان ذلك باطل لانه من باب
محض الاتفاق فكذا فيما نحن فيه وانت خبير بان الفرق بينهما في كمال الوضوح فان ترك
الحرام قد يتخلف عن جميع الافعال مع وجود الصارف ومع عدم التخلف فلا يتوقف
عليه غالبا فجلا في فعل المامور به فانه لا يمكن التخلف ابدا وقوله مع انه لو اراد انه
اراد منه لزوم الدور فهو لم يتعين سابقا لان المقامين متغايران وان اراد ان ترك
الضد كما انه مقدمة لفعل الضد الاخر على ما قلت ففعل الضد الاخر ايضا علة لترك هذا
الضد ففيه ان في هذا الكلام اشتباه التوقف بالاستلزام فان ترك احد الضدين
لا يتوقف على فعل الضد الاخر لجواز خلو المكلف عنهما نعم فعل الضد الاخر يستلزم ترك
الاخر واين هذا من التوقف والظاهر ان منشاء توهمهما النظر الى ان ترك الضد يتخلف
غالبا عن فعل ضده فحسب من ذلك انه لا مدخلية لترك الضد في فعل ضده وحسبان
مقدمة الشيء هو ما يتوقف عليه الفعل في نظر المكلف مع فطنته بكونه مما يتوقف عليه او ما
مع وجود الصارف عن المكلف به وعدم حصوله في الخارج فلا يتحقق واجب في الخارج
حتى يتحقق توقف ثم طرد الكلام غفلة الى حال الاشتغال والتفطن وانكر التوقف
هنا ايضا وانت خبير بان عدم تفطن المكلف بالتوقف لا يوجب عدم التوقف في نفس الامر
والثاني انما هو معنى ما لا يتم الواجب الا به لا الاول مع ان هذا الكلام يجري في المقدمات
ايضا فان قلت اذا ترك الواجب لصارف عنه فيتحقق الواجب فما معنى وجوب المقدمة
مع ان وجوبه للتوصل الى الواجب فاذا كان معنى المقدمة هو ما يتوقف عليه الواجب

في نفس الامر سواء تفطن به المكلف ام لا فكيف يصح ذلك الحكم بالوجوب شرعا كما هو مقتضى
القول بوجوب المقدمة على ما ذكرت قلت علم الامر بعدم الامتثال لا يوجب قدرة المكلف
والالزام الجبر وتوهم كون الخطاب بالمقدمة ح قبيحا لان مع عدم الواجب لا معنى لطلب المقدمة
لانها ليست مطلوبة في نفسها مع وجود الصارف فلا يمكن صدوره مدفوع بالنقض باصل
الواجب ولا وبمنع امتناع الواجب ثانيا وبان التكليف للامتحان ثالثا فاللازم على
القائل بوجوب المقدمة القول بالعقاب على ترك المقدمات التي لو فعل الواجب كان
موقوفا عليه وعدم وجود الواجب عدم التاثير في الوجود في الخارج وفي نظر المكلف
لا يضر وهذا من افضح ما يلزم القائل بوجوب المقدمة فان اجراء احكام الواجب على تلك
المقدمات اصعب شيء فمن كان عليه اداء دين مع المطالبة وكان له صارف عن ادائه
يلزمه عدم صحة كثيرا ما من اول العمر الى اخره غاية الامر في المباحات لا يترتب ثواب على
ترك الضد لو لم يتفطن المكلف له في صورة الامتثال بالمامور به لو قلنا بان الامتثال
بالترك انما هو يكون بالكف لا بنفس ان لا يفعل وذلك مع انه غير مسلم كما سيجيء لا ينفي ترتب
العقاب على فعله على القول بوجوب المقدمة الثالثة المباح يجوز تركه خلافا للكعبي فانه
قال بوجوب المباح والمنقول عنه شبهة المشهور قد يقال ان مراده ان كل ما هو مباح عند
الجمهور فهو واجب عنده لا غير وقد يقال ان مراده ان كل ما كان مباحا بالذات فهو
واجب بالعرض وعلى التقديرين فالنزاع معنوي والمنقول عنه دليله وجهان
احدهما ان ترك الحرام واجب وهو لا يتم الا بفعل من الافعال فكل فعل يقارن
فهو واجب لامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم وثانيهما انه لا يتم ترك الحرام الا بان
يفعل من الافعال فهو واجب فذلك الفعل ايضا واجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
والجواب عن الاول منع ذلك فان الممتنع هو اجتماع الضدين في محل واحد لا في المتنافيين

في الوجوب الا في العلة والمعلول عند بعضهم واما الثاني فاجيب عنه بوجوه الاول ان هذا لا يختص بالمباح فقد تتم بالواجب فيه انه لا يرفع الاشكال لانه يصح بكونه احد افراد الواجب المخير والثاني انه يلزم كون الحرام واجبا كالشرب لترك القذف والواجب يدفع بعض الجهتين والثالث منع وجوب المقدمة والتحقيق في الجواب ان ذلك ليس بمقدمة مطلقا اذ الصارف يكفي في ترك الحرام نعم لو تحقق فرض لا يمكن التخلص الا بالاتيان بشيء فيقول بوجوبه ان قلنا بوجوب المقدمة وذلك لا يثبت كلية المدعاة خصوصا ان قلنا بان المراد من ترك الحرام هو نفس ان لا تفعل فانه يحصل غالبا ولا احتياج الى شيء اصلا بل قد يكون المكلف خاليا عن كل ضد ان قلنا ببقاء الاكوان وعدم احتياج الباقي الى المؤثر وكذا ان قلنا بكونه الكف اذ كثيرا ما لا يشعر بفعل الحرام حتى يجب الكف عنه نعم لا يكون المباح احد افراد الواجب المخير اصلا اللهم الا ان يقال بالنظر الى ما حققنا سابقا في مقدمات الواجب من ان المقدمات قد تكون غير مقدورات وانه قد يقوم غير المقدور مقام المقدورات فالمباح احد افراد الواجب المخير ولكن قد يقوم مقامه سائر افراده وبعض الامور الغير المقدورة مثل عدم شرط الحرام ووجود المانع عنه ونحو ذلك فالصارف ايضا من احد افراد الواجب المخير لو كان هو ترك الارادة بالاختيار ومن جملة ما يقوم مقام تلك الافراد لو كان شيئا خارجا عن الاختيار وانت خبير بان هذا في الحقيقة تخيير بين الامور المقدورة والغير المقدورات مسقطا لها لانه تخيير بين المقدورات وغير المقدورات كما قد يتوهم مع انا لو سلمنا التخيير مطلقا فلا مانع عن كونه احد افراد المخير بهذا المعنى ولكن ليس هذا مراد الكعبي واما ما ذكره المحقق السابق الذكر من انه لا مدخلية للمباح في ترك الحرام اصلا وانه من مقارناته الاتفاقية مطلقا ففيه ما فيه اذ كثيرا ما نجد من انفسنا توقف ترك الحرام على فعل وجودي بحيث لو لم نشتغل به لفعلنا الحرام على فعل وجودي بحيث

لو لم نشتغل به لفعلنا الحرام ولا يمكن انكاره واطلنا الكلام في ابطال ما توهمه توضيحا فيما علقناه على تهذيب العلامة الرابعة موضع النزاع ما اذا كان المامور به مضيقا والضد موسعا ولو كانا موسعين فلا نزاع واما لو كانا مضيقين فيلاحظ ما هو الاهم وقد يفصل بان الفعلين اما كلاهما من حق الله او حق الناس او مختلفان وعلى التقادير اما معا موسعان او مضيقان او مختلفان فمع ضيق احدهما الترجيح له مطلقا ومع سعتهما التخيير مطلقا واما الثاني فمع اتحاد الحقيقة التخيير مطلقا الا اذا كان احدهما اهم في نظر الشارع كحفظ بيضة الاسلام ومع اختلافهما فالترجيح لحق الناس الا مع الاهمية اذا تمهد هذا فنقول تكثر النزاع في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده بكلا المعنيين وعدمه وفي كيفية الاقتضاء بالعينية او التضمن والالتزام اللفظي والعقلي ولما كان في بعض الاحاديث والاقوال في المسألة في غاية السخافة فنفصل الكلام في بيان ما هو الاول الاقوى ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ترك المامور به التزاما لا تضمنا كما توهمه بعضهم اذ المنع من الترك ليس جزء مفهوم الامر فان معنى افعل هو الطلب الحتمي الجازم ويلزمه اذا صدر من الشارع ترتب العقاب على تركه والممنوعية عنه فالمنع عن الترك لو سلم كونه جزء معنى الوجوب لا يلزم منه كونه جزء معنى افعل كما توهم ويتذكر ما اسلفنا في مباحث دلالة الصيغة على الوجوب تبتصر هنا فالصيغة تدل عليه التزاما بينا بالمعنى الاعم والتوجه بالعدم منقول عن السيد وبعض العامة محتجا بان الامر قد يكون غافلا فلا يتحقق النهي وفيه ان الغفلة مطلقا حتى حال الامر وهو يكفي ولذلك قلنا بكونها للزوم بينا بالمعنى الاعم مع ان القصد غير معتبر في الدلالة كما في دلالة الاشارة ولكن ذلك خارج عن محل النزاع وكان القول بالعينية افراطا وهذا القول تفريطا ولا ثمرة في هذا النزاع الثاني الحق عدم دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد الخاص والمثبتون

في الضد الخاص

بين من ظهر منه الالتزامية اللفظية لنا انه لا دلالة لقولنا ازل النجاسة عن المسجد على لا تصل ونحوه باحدى الدلالات الثلاث اما المطابقة فظاهر وكذا التضمن وقد مر ما يمكن ابطاله بطريق اولى واما الالتزام فاللزوم البين بالمعنى الاخص فيه منتف كما هو ولم يدعه الخصم ايضا كما يظهر من ادلتهم الآتية واما البين بالمعنى الاعم فايضا غير موجود لانه لا يلزم من تصور الامر وتصور الضد والنسبة بينهما كون الامر قاصدا حرمة الضد وسنبطل ما تشبث به الخصم في ذلك نعم يدل عليه دلالة تبعية من قبيل دلالة الاشارة ولكن ذلك ليس مما يثمر فيما نحن فيه فان ترك الضد من مقدمات المامور به ووجوب تركه تبعي والوجوب التبعي لا يفيد الا ان ترك الضد مطلوب للامر تبعا يعني ان المقصود بالذات هو الاتيان بالمامور به وطلب ترك الضد انما هو لاجل الوصول اليه فلا يثبت بذلك عقاب على ترك الترك بمعنى فعل الضد فلا يثبت فساد كما مر في الاشارة وحجج المدعوين للدلالة اللفظية منها ان الامر الايجابي طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وهو ليس الا الكف او فعل ضده والذم بايهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لا نهي عنه لانه معناه وفيه منع انحصار الذم على الفعل لما تحقق من ان مطلق ترك الفعل ايضا مقدور بسبب القدرة على استمراره ولا احتياج الى الكف مع ان الكف لا يتحقق في ترك المامور به عرفا لمدخلية الزجر والاكراه في مفهومه وان اريد به مطلق صرف عنان الارادة فيكفي في ذلك الكف ولا يثبت بذلك حرمة الاضداد الخاصة لعدم انفكاكها عنه بهذا المعنى سلمنا لكن نقول ان هذا الاستلزام تبعي لا اصلي كما مر ولا يضر بالقدر المسلم في الكف ايضا هو ذلك والذي هو مراد القائلين هو الحكم الاصلي لا التبعي كما يظهر من ترتب الثمرات في الفقه واحتج المثبتون للاستلزام العقلي بوجوه ويريدون بالاستلزام العقلي ان العقل يحكم بان مراد المتكلم ذلك

لا العقلي بمعنى التبعي فانه ليس من محل النزاع فيشتمل الاول ان ترك الضد مما لا يتم فعل المامور به الا به فيكون ترك الضد واجبا فيكون فعله حراما وهو معنى النهي عنه وقد اجاب عنه بعض المحققين بمنع كون ترك الضد من مقدمات المامور به وقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه والتحقيق في الجواب منع وجوب المقدمة اصالة وتسليمه تبعا وهو لا ينفع المستدل كما تكرر الاشارة وقد اجيب ايضا بان وجوب المقدمة توصلي والوجوب التوصلي يقتضي اختصاصه بحالة الامكان ومع وجود الصارف عن فعل المامور به لا يمكن التوصل اليه بترك الضد وفيه ما لا يخفى اذ اختيار الصارف لا ينفي امكان تركه واختيار الفعل والتوصل اليه بالمقدمة كما في تكليفنا الكافر بالعبادة فكما انه مكلف باصل الواجب مكلف باتيان ما يتوصل اليه على القول بوجوب المقدمة وقد مر في المقدمة الثانية ما ينفعك هنا وقد اجيب ايضا بان دليل القول بوجوب المقدمة لو سلم فانما يسلم في حال ارادة الفعل واذا كان له صارف فلا يريد الفعل فلا يلزم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن الوجوب وفيه انه يدل على الوجوب في حال امكان الارادة فهو غير محل النزاع ويظهر ما ذكرنا ايضا من التأمل في المقدمة الثانية الثاني ان فعل الضد مستلزم لترك المامور به والمستلزم للمحرم محرم وقد اجيب بان الاستلزام ان اريد به محض المقارنة في الوجود وعدم الانفكاك في الوجود الخارجي فيمنع الكبرى والا لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح وان اريد كونه من جملة مقدماته وان لم يكن سببا وعلة ففيه ايضا منع الكبرى بل الصغرى ايضا وان اريد علية فعل الضد لترك المامور به او كونهما معا معلولين لعلة ثالثة فممنوع وان كان يستلزم ذلك لاستبعاد حرمة المعلول من دون العلة كوجوب المسبب دون السبب فلان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفائه في العلة فيحتمل المعلول

الاخر الذى هو المحرم بالتحريم من دون العلة ولكنهما ممنوعان فيما نحن فيه اذ العلة
فى ترك المامور به انما هو الصارف وهو عدم الارادة فهو المانع ابدا سيما بملاحظة
انه مقدم على فعل الضد معا الا ان يجبر على الضد وكان الصارف منتفيا وهو خارج
عن محل النزاع لسقوط التكليف ح فليس فعل الضد علة ولا هو مع ترك المامور به علة
لعلة ثالثة اذ ما يتصور كونه علة لهما هو الصارف عن المامور به وهو ليس علة لفعل الضد
بل قد يكون من مقدماته اقول الظاهر ان مراد المجيب عن العلة هو السبب والتحقيق ان ما ذكره
ايضا لا يستلزم التحريم لو ثبت فكيف وقد عرفت ان وجوب السبب لا يدل الا على وجوب
السبب ومثل الكلام فى علة الحرام بل الظاهر انه كذلك لو اراد من العلة العلة التامة ايضا وكذلك
اذا كانا معلولين لعلة واحدة اذ انتفاء التحريم فى معلول انما يقتضى عدم تحريم علة من حيث
انها علة فلا يلزم عدم تحريمها مط فيكون حراما بالنسبة الى المعلول الاخر وبالجملة
لا دليل على كون علة الحرام حراما فان ذلك اما من جهة كونها مقدمة للحرام فيدل على
حرمتها النهى عن ترك الواجب فيه ان فرض تحقق ترك الواجب عليها حرام ولا تسلم ان يكون
الخطاب تبعى توصلى عقلى وقد تقدم انه لا يثبت التحريم المستفاد من وجوب المقدمة مترو
من جهة استفادة ذلك من سائر الاحكام الشرع وتتبع موارد ها ففيه انا لم نقف على
ما يفيد ذلك بل المستفاد من تتبعها خلافه ويرشدك الى ذلك ملاحظة فتوى الفقهاء
بكراهة شاء ع ينجر الى الحرام واما من جهة حكم العقل صريحا بذلك وهو ايضا ممنوع لان
العقل لا يستحيل كون الشى حراما من دون علية بل لا يستبعد فلا مانع من الحكم بحرمة
الزنا مع حلية اكل الطعام الذى يوجب القوة عليه الامر بان التكليف التبعى انما
لو لم يحرم الضد ويلبس به كالصلوة بالنسبة الى ازالة النجاسة مثلا فان بقى الخطاب
بالازالة لزم التكليف بالمح والا خرج الواجب المضيق عن وجوبه وقد اجيب بان

الاوامر

الاوامر الدالة على وجوب الازالة ونحوها فوراً مخصوصة بما لم يكن المكلف متلبسا
بواجب اولى فى الجواب اختيار الشق الاول وتسليم جواز هذا التكليف لكون المكلف
هو الباعث عليه فيعاقب على ترك الازالة ويحكم بصحة الصلوة ولا منافاة الاول
ان بعض المحققين ذكر ادلة المثبتين والنافين وضعفها ثم قال ولو ابدل
النهى عن الضد الخاص بعدم الامر به فيبطل لكان اقرب وحاصله ان الامر بالشى
وان لم يقتض النهى عن ضده لكنه يقتضى عدم الامر بالضد اقتضاء عقليا لامتناع الامر
بالمتضادين فى وقت واحد فاذا لم يكن الضد مامورا به فيبطل لان الصحة انما هو
الامر به ونه يبطل فان الاصل عدم الصحة وفيه اولا ان ذلك على تسليم صحته انما تم
فى العبادات واما المعاملات فلا يتم مط وثانيا منع اقتضائه عدم الامر مط اذ الذى
يقتضيه الامر بالشى عدم الامر بالضد اذا كان مضيقا واذا كان موسعا كما هو المفروض
فلا استحالة فى اجتماع الامر المضيق مع الامر الموسع فان معنى الموسع انه يجب ان يفعل فى
مجموع ذلك الوقت بحيث لو فعل فى اى جزء منه امتثل ولم يتعين عليه الاتيان فى
معين من اناته وهذا نظير ما يجى تحقيقه من جواز اجتماع الامر والنهى فى الشى الواحد
مع تعدد الجهة فان ذلك من سوء اختيار المكلف كما اذا اختار المكلف ايقاع مطلق
الصلوة فى خصوص الدار المغصوبة الثانى ان النزاع فى دلالة النهى على الشى هل هو امر
عقلى ام لا بل هو النزاع فى الامر فى ادعاء العينية والاستلزام ويمكن استنباط
الادلة بملاحظة ما سبق والحق عدم الاقتضاء ولو دل الدليل على الامر بشى بخلاف
الامر بانه يقتضى النهى عن جميع الاضداد فى الامر الندبى ايضا فيه قولان وقد يقال لو دل
على النهى عن الضد تنزيها لصار جميع المباحات مكروهة لاستحباب استغراق الوقت
بالمندوبات فتم والحق عدم الدلالة فيه وظهر من ذلك الكلام فى المكروه وضده

الواجب التخييرى

ايضا فائدة لا خلاف فى ورود الامر بواحد من امرين او امور على سبيل التخيير ظاهرا
واختلفوا فى المامور به فذهب اصحابنا وجمهور المعتزلة الى انه كل واحد منها على البدل
فلا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع واتيها فعل كان واجبا فى نفسه لا ان يكون
بدلا عما هو واجب وذهب الاشاعرة الى انه هو الكلى احد الابدال لا بعينه وهناك
اقوال اخر شاذة منها انه هو الجميع ويسقط بفعل البعض ومنها انه معين عند الله
ولكن يسقط به وبالاخر وهما ايضا للمعتزلة ومنها ما تبرا كل من الفريقين منه ونسبه كل
الى الاخر وهو ان ما يفعله المكلف ويختاره فهو الواجب عند الله تعالى فيختلف
باختلاف المكلفين وكلها باطلة لمخالفة الاجماع والاعتبار فاجود الاقوال القولان
الاولان ولكن الاشكال فى تحقق معنى التخيير على مذهب الاشاعرة من جهة ان الكلى لا
تعدد فيه ولا تخيير فلا يلزم التخيير بين فعل الواجب وعدمه ويندفع بان المراد التخيير فى افراده
فانه يوصف بحال المتعلق ويشكل هذا بالواجبات العينية فانها ايضا كليات مخير فى افرادها
ويمكن دفعه بان الكلى فى المخير كلى منتزع من الافراد تابع لها فى الوجود كما هو كذلك
بخلافه فى العينيات فانه متاصل وعلة للافراد سابق عليها تبعا وقد يجتمع الامران
كالكفارة بالنسبة الى الخصال فالخطاب بالكفارة عينى بتبع التخيير فى افرادها
والخطاب باحد الخصال تخييرى ويبقى الكلام فى ثمرة النزاع بين الفريقين فربما
قيل ان النزاع لفظى وليس كك ولكنه قليل الجدوى فى الفقه ومما يمكن ان يكون
ثمرة انه اذا نذر ان ياتى بثلث واجبات شرعية تعلق الوجوب بها اثم بحانثها
فيبر نذره بالاتيان بخصال الكفارات الثلث على الاول بخلاف مذهب الاشاعرة
فان الخطاب لم يتعلق بالخصال بل بالمفهوم الكلى المنتزع منها واما الدليل على المذهبين
فالاولون يتمسكون بالتبادر من قوله تعم فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط

ما يطعمون

ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فان الظاهر منه ايجاب الطعام والكسوة والتحرير
على سبيل البدلية والاشاعرة يقولون كلمة او لاحد الشيئين او الاشياء مبهما واذا جاء
تعلق الامر بواحد مبهم كما هو محقق ومستقيم والنص دل بظاهره عليه يجب العمل
بمقتضى ظاهره ولكل وجه ولما كان اصل هذا البحث قليل الفائدة فلنقتصر على ذلك
ولا نطيل الكلام فى سائر الاقوال وعليها وقد اطلنا الكلام فى تعليقاتنا
على التهذيب فائدة قد عرفت ان التكليف بالواجبات العينية ايضا تخيير فى اتيانها
فى ضمن اى فرد شاء وهذا التخيير عقلى فان الافراد قد يكون بعضها ازيد من بعض
فى الامتثال بالامر بالضد قد يمكن بدونهم وبدينار وعطاء الذكر فى الركعتين الاخيرتين
على القول به يحصل بتسبيحة وباكثر وهكذا وكذا الواجبات التخييرية فقد تكون متفقات
فى الحقيقة مختلفات فى الزيادة والنقصان كالقصر والاتمام فى المواطن الاربعة
والاربعين والخمسين فى بعض منزوحات البئر والستة والخمسة فى ضرب الشارب
واختلفوا فى اتصاف الزائد بالوجوب على اقوال اظهرها ثالثها وهو انه ان كان
حصوله تدريجيا بحيث يوجد الناقص قبل القدر الزائد كما فى التسبيح فى الاولى
والاربعين فى الثانى فالمتصف بالوجوب هو الاول لان بحصول الطبيعة فى الاولى
يحصل الامتثال وحصول احد الافراد فى الثانى وان لم يكن ذلك فواجب كله لكونه
فردا من الواجب نعم اختياره مستحب لكونه اكمل الافراد فيكون ثوابه ازيد وهذا هو
دليل من اطلق الوجوب وغفل عن صورة التدريج واما القائل باستحباب الزائد
فيستدل بانه يجوز تركه لا الى بدل فلا يجب وفيه ان الاقل بدل عن المجموع وعلى ما
ذكره يلزم تكرار المسح فيمن يمسح بثلث اصابع اذا قصد كون الاثنين مستحبا والواحد
واجبا وعلى ما ذكرنا فالواجب احدهما هو اكمل الافراد ويمكن جعل التمام ماهية

مخالفة للقصر فلا يكون تخييرا بين مجرد الزائد ما لنا فيه و لذلك لا يجوز الاكتفاء
بالركعتين اذا نوى التمام او لا فتدبر في الامثلة والامكنة ولا تغفل تا و لا خلاف
في جواز الامر بشيء في وقت يساويه كصوم رمضان كما لا اشكال في عدم جواز الامر
بشيء في وقت ينقص عنه للزوم الحرج واطلاق الاداء على مجموع الصلوة المدرك ركعة
منها في الوقت اصطلاح او من جعل الشارع للنص الصحيح المستفيض بان من ادرك ركعة
في الوقت فقد ادرك الوقت فيكون ذلك شرعا عمن لم يدرك الا الوقت اجمع و تفريع
عليه كونه مؤديا بالجميع وضعف كونه قاضيا مطلقا او لما وقع خارج الوقت كما صرح
في تمهيد القواعد واختلفوا في جواز الامر بشيء في وقت يزيد عليه ويطلق عليه الواجب
الموسع والحق وقوعه وفاقا لاكثر المحققين لامكانه عقلا ووقوعه شرعا اما جوازه عقلا
فلانه لا مانع منه الا ما تخيله الخصم من لزوم ترك الواجب وهو باطل جزما لانه يلزم لو ترك في
جميع الوقت فكما انه يجوز تخيير الشارع بين افراد مختلفة الحقائق فيجوز تخييره بين افراد المتفقة
الحقائق متمايزة بخصوصيات اجزاء الوقت ونظيره ذلك التوسعة في المكان كوقوف
العرفات وغيرها واما وقوعه فكالامر بصلوة الظهر وصلوة الزلزلة وغيرهما فلما كان
تطبيق اول جزء من الفعل باول جزء من الوقت واخره باخره غير مراد اجماعا وغير ممكن
عادة في الاغلب كذا تكريره الى انقضاء الوقت ولا ترجيح لاحد من الاجزاء على الاخر تعين
ان يراد ما ذكرنا جوازه عقلا وهو التخيير بين الايقاعات الممكنة في اجزاء ذلك الوقت
والخصم لما احال التوسع للزوم خروج الواجب عن الوجوب فيلزمهم التجشم في امثال هذه
الاوامر فافترقوا على مذاهب فذهب بعض الشافعية الى اختصاص الفعل باول الوقت
ونقل ذلك عن ظ المفيد وابن ابي عقيل لنقل عنهما العقاب على التاخير وجعله
قضاء والظ ان مرادهم بالعقاب هو اذا ترك اساسا لا يمنع كون العقاب على الترك

في الجميع لكن يرتفع النزاع بمعنى العقاب على الترك في الاول ولكنهم يقولون بالعفو
حقا بعد فعله ثانيا ولا كذلك المضيقات فانها لا عفو حتميا فيها فالتوسعة في وقت
الوجوب الفعل احتجوا بانه لو لم يكن الوقت هو الاول يلزم كونه قبل الوقت وهو باطل كما في
الصلوة قبل الزوال وفيه انه انما يتم في مقابل من خص بالاخر مع ان بطلان التالي على
قولهم ايضا ممنوع للنقض بتقديم الزكوة نقلا وتقديم غسل الجمعة يوم الخميس وما نحن فيه
عن ذلك وغيره وبعض الحنفية الى اختصاصه بالاخر محتجا بلزوم المعصية في التاخير لو كان
فهو منفي بالاجماع وفيه ان الاجماع لو ثبت فعلى اصل المعصية ومع حصول العفو فلا يضر
كما ورد ان اول الوقت رضوان واخره عفو انتهى فضل الصادق وقيل انه مراعى
فان ادرك اخر الوقت ظهر كونه واجبا والا فهو نفل فعله في الاول نفل لكنه قد
يسقط الفرض ولعله اراد ان الوجوب مشروطا بادراك مجموع الوقت وهو في غاية
الوهن بعد ما بينا وقد ذكروا في تفسيره وجوابه وجوها ذكرناها في حواشي التهذيب
لا فائدة في ذكرها وعلى ما اخترناه من كونه من باب التخيير في الايقاعات فهل يجب في كل
من الثروك بدلية العزم عليه ثانيا حتى تضيق الوقت فيتعين الواجب لا قولان اظهرهما
العدم لعدم الدليل وعدم دلالة الامر عليه باحد من الدلالات واما ساير الادلة
فمدخولة مثل انه لا بد من مساواة البدل والمبدل منه والفعل واحد والعزم متعدد
ومن لزوم تساويهما في الحكم والفعل مسقط للتكليف دون العزم وفيهما معا ان
المبدل منه هو الايقاعات الى ان تضيق فيتعين وشدد عوى القطع بان الامتثال
بالفعل حصل من غير جهة البدلية وفيه ان ثبوت البدلية لا يقتضي قصد الفعل
من جهتها وقد يجاب ايضا بان البدل هنا تابع مسبب من ترك صيد له كالتيمم بدلا او
وكقضاء الكفارة على القول بالترتيب ولتحصيل الظن بوقوع الكفائي عند تركه

فاطلاق البدل عليه اصطلاح وجهة البدلية لا يعتبر في ذلك احتجوا بانه لو جاز
الترك بلا بدل لما فصل عن المندوب وفيه انه لا كلام لنا في الفرد الاخير واما
في الباقي فالبدل متحقق وهو كل واحد من الجزئيات المتمايزة بالوقت وبلزوم
خلو الترك عن بدل فيما اذا مات فجاءة ولا اثم لجواز التاخير وفيه ان الواجب
ما يستحق تاركه العقاب في الجملة ويصدق عليه انه لو لم يفعل ولا ساير الافراد مع
ظن الموت او مع فرض بقائه الى اخر الوقت لاستحق العقاب بسبب انه يجوز التاخير
مع ظن السلامة فالموت فجاءة مع عدم التقصير لا يخرجه عن الوجوب وبانه لولا
لزم تساويهما في الوقت وقبله فيخرج عن الوجوب وفيه ان تركه في الوقت ليس بدون
البدل وهو الجزئي الاخر من جنسه بخلاف ما قبل الوقت وبانه يثبت فيه حكم
خصال الكفارة لسقوط كل بفعل الاخر وحصول العصيان بتركهما وفيه ان سقوط
كل بفعل الاخر بمجرده لا يستلزم الوجوب ان اريد بمجرد الرخصة في الترك وان
اريد حصول العصيان ايضا بتركهما فهو اول الكلام فان الكلام انما هو قبل تضيق
الوقت مع ان كون الرخصة في الترك لاجل اختيار العزم لا الفرد الاخر اول الكلام
ومع تسليم وجوب العزم فقد يقال انه ليس من جهة انه بدل الفعل بل لان غير الغافل
يجب عليه العزم على الواجبات اجمالا او تفصيلا حين استشعارها لانه من احكام
الايمان ولوازم المؤمن ولا اختصاص له بالواجب الموسع ولا بما بعد الوقت بل يجب
ولو قبل عشرين سنة فوجوب العزم ليس من جهة انه بدل الواجب لكن لما كان العزم
على الفعل بعد وقوعه ممتنعا فيتوهم بعد الفعل انه كان احد الواجبين المخيرين
واسقط الاخر مع انه قد يتامل في اصل وجوبه ايضا لان غاية الامر انه يجب على المؤمن
ان لا يعزم على الترك حين الالتفات واما وجوب العزم على الفعل ففيه اشكال

ولا تلازم بينهما كما توهم لثبوت الواسطة ويؤيده ما قيل انه لو وجب العزم فيلزم
انضمام بدل اخر في بعض الاحيان مثل العزم على صوم رمضان واختيار سفر
مباح ولم يقل به احد تتميم التوسعة في الوقت اما محدود كالظهر او غير محدود
مثل ما وقته العمر كالحج وصلوة الزلزلة والنذر المطلق وتضيق الاول بتضيق وقته او
الموت كما ومثل ظن الموت الظن بعدم التمكن فيعصي من ضاق عليه الوقت بالتاخير
اتفاقا لان اليقين بالبراءة لا يحصل الا بذلك وتحصيله واجب عند اشتغال الذمة
يقينا والمراد اليقين في موافقة الامر والاطاعة لان براءة الذمة لا يحصل الا بالاتيان
فيما بعد لو ظهر بطلان الظن فافهم ذلك ثم لو ظهر بطلان الظن فالظ بقاء المعصية
لانه مكلف بالعمل بالظن وقد خالف فصار عاصيا كما لو وطي امرأته بظن انه الاجنبية
وشرب خلا بظن انه الخمر ونحو ذلك فلا ريب في العصيان انما الاشكال في انه قضاء او
اداء الاشهر الاقوى الثاني لانه وقع في وقته وقيل انه قضاء لو وقع بعد الوقت
بحسب ظنه وضعفه ظ واما الظان السلامة الذي فاجاه الموت فلا عصيان عليه
بالتاخير وقيل بالعصيان فيما وقته العمر للزوم خروجه عن الوجوب لولاه بخلاف
الموقت فانه يجوز التاخير فيه الى تضيق الوقت وتعين الوجوب فهو حكم بعضه لان
ذلك يرد في المحدود ولو ظن السلامة الى اخر الوقت مع انه غير المحدود ايضا يتضيق
وقته ويتعين عند ظن الموت تا و ومما يتفرع على توسع الوقت التخيير في التخيير فيه
في لوازمه بدلالة الاشارة فلا يمكن التمسك باستصحاب ما يلزم المكلف في اول الوقت
في جزء اخر فالمكلف في اول الظهر انما هو مكلف بصلوة الظهر على القول باعتبار
حال الوجوب في مسئلة القصر في السفر لا يمكن التمسك باستصحاب وجوب التمام اول
الوقت لان المكلف مخير في اول الوقت باداء صلوة الظهر في اي جزء من الاجزاء

فليكن متمكنا المخالفة في الاجزاء في نفس الامر بالقصر والاتمام والصلوة بالتيمم
والغسل والوضوء وصلوة الخوف وصلوة المريض وغيره فتخيير المكلف في ايقاعها
في هذه الزمانية الاجزاء تخييرية لوازمها فافهم ذلك واضبطه وان شئت تقريرا
اوضح فاعتبر الاشارة من ملاحظة ما دل على توسيع الظهر مع ما دل على اباحة السفر
مطلقا مثلا كما يتيقنا داقل الحالين الاتيين فليتامل **قانون** الواجب الكفائي ما يقصد به غرض
يحصل بفعل البعض ولا يتعلق الغرض بحصوله من كل واحد من المكلفين او بعض معين
منهم كحفظ نفس النبي ص ولا ريب في جوازه عقلا ووقوعه شرعا كالجهاد والمقصود منه حفظ
الاسلام واذلال الكفار وصلوة الميت المقصود منها احترام الميت والحق انه واجب
على الجميع ويسقط بفعل البعض لا كما قيل بتعلقه بالمجموع ولا كما قيل بتعلقه بالبعض الغير
المعين لنا انهم لو تركوه اجمع لذموا بالترك واستحقوا العقاب جميعا باتفاق الخصم
وهو معنى الوجوب واما السقوط بفعل البعض فاجماعي حجة القول الثاني انه لو تعين على
كل واحد كان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر
الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا يسقط بل ينافي الايجاب على الجميع من حيث
هو فانه لا يستلزم الايجاب على كل واحد ويكون التأثيم للجميع بالذات ولكل واحد
بالعرض والجواب ان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون بغير النسخ كانتفاء علة
الوجوب كاحترام الميت مثلا فانه يحصل بفعل البعض وهذا سبب السقوط الى آخر
البعض وبان الوجوب لو لم يتعلق بكل واحد فكيف ينوي كل منهم الوجوب وحجة
الاخرين وجوه الاول ان الوجوب لو كان على الكل لما سقط بفعل البعض وفيه انه استبعاد
محض ومثله يجري في الواجبات العينية ايضا كاسقاط دين رجل باداء متبرع عنه الثاني
انه كما يجوز الامر بواحد مبهم اتفاقا فيجوز الامر ببعض مبهم فان ما يصلح مانعا هو الابهام

من حيث هو المجموع م

وقد

وقد لوحظ ويسقط بفعل اي بعض كان فيكون واجبا على بعض مبهم وفيه انه قياس
مع الفارق لانكم تقولون بتأثيم الكل على تركه ذلك لا البعض المبهم فيما نحن فيه بخلاف
الامر لواحد مبهم فان التأثيم ليس الا على ترك الواحد بل التأثيم للكل حين ترك الكل
دليل على الوجوب على الكل ولا معنى لعقاب شخص عن شخص آخر فثمرة النزاع اذا
انما هو في ان قصد كل واحد منها الوجوب وعدمه انما صدر عن الكل ويتفرع عليه
ثمرات الثالث قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الخ فان التشديد والتهديد على
طائفة منكرة مبهمة واجيب بان المراد بيان ما يسقط الوجوب جمعا بين الادلة
مع ان اشتغال الجميع يوجب اختلال النظام والعسر والحرج وكما ان الشروع واجب
فالاتمام ايضا واجب فالسقوط انما هو بعد التفقه ثم ان الواجب الكفائي لا يسقط
الا مع حصول العلم بفعل الاخر وهل يعتبر الظن الشرعي مثل شهادة العدلين ونحوها
فيه قولان الاقرب الاعتبار والظاهر ان مجرد العلم بحصول الفعل من المسلم يكون كافيا
حملا لفعله على الصحة بمقتضى الادلة القاطعة فلا يعتبر العدالة وتمام هذا الكلام
في الفروع **قانون** اختلفوا في ان الامر المتعلق بالكلي ظاهر اهل المنطق به هو الماهية
او الجزئي المطابق للماهية الممكن الحصول وصرح بعضهم بالحقيقة ايضا لانه هو الموجود
في الاعيان والاقرب الاول للتبادر عرفا ولان الاوامر ماخوذة من المصادر الخالية
عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ونقل فيه السكاكي اجماع
اهل العربية ولا يفيد الهيئة الا الطلب في ذلك الحدث مع ان الاصل عدم الزيادة
والظان ممن يدعي ان المطلوب هو الفرد ايضا لا ينكر ذلك بحسب اللفظ والعرف واللغة
ولكنه يدعي ذلك لثبوت القرينة على خلافه من جهة العقل فقد توهم لا ينكرون ذلك
في شيء من الموارد مثل انهم يقولون في مبحث افادة الامر للمرة او التكرار او الفور وعدمه

حجة

وغيره للنا ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية فلعل مرادهم ان حقيقة اللفظ وان
كان يقتضي ذلك الا ان العقل يحكم بان المراد هنا هو الفرد لان مطلوب الشارع هو ما يمكن
وجوده وما لا يمكن وجوده يستحيل طلبه من الشارع للزوم التكليف بالمحال والماهية
مما لا وجود لها في الاعيان فثبت ان المطلوب هو الفرد والجواب ان المستحيل وجوده
في الخارج هو الطبيعة بشرط ان لا يكون مع قيد وتشخص واما هي لا بشرط
شيء فيمكن وجودها بايجاد الفرد والممكن بالواسطة ممكن فيجوز التكليف به
فيكون الفرد من مقدمات حصولها بايجاد الفرد والممكن بالواسطة فيجب من
باب المقدمة وذلك لا يستلزم نفي مطلوبية الطبيعة فان قلت النزاع في هذا
الاصل متفرع على النزاع في وجود الكلي الطبيعي وعدمه وما ذكرته انما يتم على تقدير
تسليم وجوده ولعل الخصم لا يسلم قلنا اولا ان ما حققه المحققون هو وجوده
وان وجوده عين وجود الافراد ويثبت في محله وثانيا ان المقام يتم بدون
ذلك ايضا فان منكري وجود الكلي الطبيعي لا ينكرون ان العقل ينتزع من الافراد
صورا كلية مختلفة تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات
مختلفة واعتبارات شتى كما مر وان لم يكن لتلك الصور وجود الا في العقل
وتلك الصورة هو الكلي الطبيعي على مذاق هؤلاء ولا ريب ان لها نوع اتحاد
مع الفرد ليصدق عليه عرفا وعدم وجود هذه في الخارج انما يظهر بعد التدقيق
الفلسفي واما اهل العرف فلا يفهمون ذلك ولا يفرقون بين ما كان وجوده
متأصلا ومتحققا او بالاضافة والاعتبار فيفهمون من الامر ان مطلوب الآمر هو هذه
الطبيعة المطلقة لا بشرط غاية الامر استحالة تحققها في نفس الامر الا بايجاد
الفرد ولا ضير فيه مع القدرة عليه بالواسطة ويكفي في انفهامهم ذلك تعلق الامر

ذلك م

بحسب م

الانتزاع

الانتزاعي مما به الانتزاع وان كان امرا اعتباريا وحاصل المرام ان اهل العرف
يفهمون من ذلك ان الخصوصيات المعينة لا مدخل لها في الامتثال ويكفي في تحقق
هذا المفهوم في الخارج على اي نحو يكون وان كان اعتقادهم تحققه في الخارج
فاسدا في نفس الامر ولا يضر فساد هذا الاعتقاد في حصول الامتثال نعم هذا
النزاع يثمر في المسائل الحكمية على انا نقول غاية ما دل دليلكم ان المطلوب لا بد ان
يكون هو الفرد واما تعينه وتشخصه وارادة فرد معين فلم يدل عليه دليل
من اللفظ ولا من العقل ولا ريب ان فردا ما من الطبيعة ايضا كلي ولا تحقق له
في الخارج على مذاقكم وارادة فرد خاص معين فلم يدل عليه دليل من اللفظ
ولا من العقل ولا ريب ان فردا ما من الطبيعة ايضا كلي لا تحقق له فان قلت
انا نريد من فرد ما احد الافراد بمعنى ان المطلوب هو كل واحد من الجزئيات المعينة المشخصة
على سبيل التخيير فيتعلق الطلب لكل واحد منها على سبيل التخيير وليس ذلك من
باب التعلق بالكلي قلت قد مر الفرق بين الواجب التخييري والعيني وان تخيير المكلف
في افراد الواجب العيني ليس من باب الوجوب التخييري والا لما فرق بينهما مع انهم
تنازعوا في الواجب التخييري على اقوال شتى ولم يتنازعوا فيما نحن فيه اصلا وهو من اعظم
الشواهد على ان المطلوب هنا شيء واحد وان التخيير بين الافراد انما هو من باب حكم العقل من جهة
وجوب المقدمة او من خطاب الشرع ايضا خطاب تبعي لا ان يكون خطابا متأصلا كما هو مقتضى
قول الخصم فانه يقول ان مطلوب الشارع في الامر المتعلق بالكلي هو الافراد تخييرا بالاصالة
ونحن نقول بان وجوب المقدمة يقتضي لزوم الخطاب في اتيان الجميع تبعا للخطاب بالكلي
وايضا الافراد في الواجبات التخييرية لا بد ان يكون منظورة بالذات ومفصلة في
هنا التخيير في اتيان هذه الطبيعة في ضمن اي فرد شاء من الافراد فالتخيير بينها ليس من

المسائل م كاجتماع الامر والنهي

كلام

انها اشياء متاصلة بذاتها بل من حيث انها مصاديق لهذا المفهوم فيؤل الكلام في
وجوبها الى تحصيل الامتثال بايجاد المفهوم وتحصيله في الخارج ولو في نظر اهل العرف
وبما ذكرنا يظهر كون اكثر خطابات الشرع مجازا فان قلت على ما ذكرت من كفاية مطابقة
الكلي مع الفرد فيصح اطلاق الكلي وارادة الفرد حقيقة وان كان الاتحاد غيره واقع
في نفس الامر فلا مجاز قلت فرق بين قولنا ائتني برجل واتاني رجل وسلم امرئ على
الرجل لا المراة والسلم في كون الكلي حقيقة في الفرد هو الصورة الاولى وفي الثانية
اشكال لان المراد منه شخص خاص وانما علق الحكم على المطلق اولا ليسري الى الفرد والمطوي
في ضمير المتكلم انما هو الرجل الخاص مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة فلم يعلق
الحكم اولا على الفرد الخاص ولم يقصد من اللفظ دلالته على الخصوصية وبذلك يمكن ادراجه
تحت الحقيقة ايضا واما الثالثة فلان التفات الى الفرد لا اولا ولا بالذات ولا ثانيا ولكن
لما لم يكن الامتثال الا بالفرد وجب من باب المقدمة ولا ريب ان الاوامر من قبيل الثالث
فلا ريب ان ارادة الفرد من ذلك مجاز فتم واستظهر لتمام التحقيق في باب العموم والخصوص
واما ما قيل من ان الخلاف في هذا الاصل انما نشأ من عدم التمييز بين الماهية لا بشرط
وبينها بشرط لا وحمل كلام النافي على ارادة الثاني فهو بعيد من انظار العلماء تحقيق و
تنبيه اعلم ان صيغة الامر مثلا ينسب لها اعتبارات ثلثة بملاحظة الكلية والجزئية
بالنسبة اليها الاول ملاحظة كونها كليا بالنسبة الى الطلب لو اجع في الفوائد يكون
حقيقة فيه واستعماله في كل واحد من الوجوب والندب استعمال في افرادها والثاني
ملاحظتها بالنسبة الى افراد الطرفين الثالث ملاحظتها بالنسبة الى المخاطبين وهذه
المواضع متغائرة بالذات وبالحكم ووضعها بالنسبة الى الثالث حرفي [illegible] والموضوع
له هو الافراد فلا مجاز في استعماله في الافراد على ما هو التحقيق في وضع الافعال والحروف

واما الاول

واما الاولان فقد عرفت حكم الثاني منهما هنا مفصلا والوضع هنا وضع المشتقات
والملحوظ فيه هو المادة واما الاول فالظاهر من باب وجاء رجل من اقصى المدينة
وكونه حقيقة فيه انما هو لاجل التعلق بالطبيعة والظاهر ان الوضع فيه ايضا كسابقه وانما
هو متعلق بالهيئة لا بالمادة لكن مع قطع النظر عن النسبة الى الفاعل وقد اشتبه الامر
على بعض الفحول فحسب وضع الامر من حيث كيفية الطلب وضعا حرفيا كوضعه بالنسبة الجلالة ملاحظة
النسبة الى الفاعل فتامل واستظهر لتمام الكلام قانون الحق عدم جواز الامر مع العلم بانتفاء
شرطه وتنقيح ذلك يستدعي رسم مقدمة وهي ان الواجب المشروط اعني ما توقف وجوبه
على ما توقف عليه وجوده اما يعلم بتنصيص الامر على الاشتراط مثل قوله تعالى ولله على الناس
حج البيت من استطاع اليه سبيلا او يجب الصيام على من كان حاضرا ونحو ذلك او بعلم بحكم
العقل مثل توقف الواجب على التمكن منه فيتوقف عليه وجوبه ايضا لئلا يلزم تكليف
ما لا يطاق ومعنى الشرطية اي التعليق على ما فهم منها مما لا يصح على العالم بالعواقب ولا
يحسن منه الشرط على ظاهره فان ظاهره الجهل بالوقوع وهو ينافي العلم فيحمل الاشتراط
على الاطلاقين ثبوتي بالنسبة الى الواجد وسلبي الى الفاقد نعم اشتراطه انما هو بالنسبة الى
المكلف والامر الجاهلين فالعمومات الشاملة بظاهرها لكل المكلفين منها ما يحصل العلم
بكونها مطلقا وهو اذا اجتمع المكلف جميع الشرائط العقلية والشرعية ومضى من الوقت مقدار
ما يتمكن من ادائه فيه ومنها ما يحصل العلم بكونها مطلقا بالنسبة الى الشروع فيه كالفرض
السابق في اول الوقت لمن يجزم صادقا ببقائه الى التمام ومنها ما يحصل الظن بالاطلاق
بالنسبة اليها كالصحيح السليم الذي يظن بقاءه الى ان يتم الواجب ولا ريب انه يجب الاقدام
على الواجب بعد دخول وقته بل قبل الدخول فيما يتوقف عليه كالحج عن البلد النائي
وهذا لا ريب فيه بل لا يمكن معه التكاليف الشرعية الا بذلك سيما في المضيقات ومما

ارسال الرسل وانزال الكتب وشرع الشرائع بل مدار نظام العالم واساس عيش
بني ادم على ذلك فيكفي الظن ويجب التعبد به والقول بان التكليف يتجزى بالنسبة
الى اجزاء المكلف به موضوع انه في محل المنع بالنسبة الى المدلول المقصود من اللفظ كما
ذكرنا في مقدمة الواجب لا يتم العلم قبل حصول ذلك الجزء وبعد تحققه يخرج عن الشك
فيه مع ان الكلام في نفس التكليفات لا اجزائها والمراد بالشرط في محل النزاع هو شرط
الوجوب سواء كان شرطا للوقوع ايضا كالقدرة والتمكن من المقدمات العقلية
المحضة وعدم السفر وعدم الحيض للصوم فيما جعله الشارع شرطا للوقوع او لا كتملك
النصاب من الوهاب في الزكوة ولا جعل ارادة المكلف عن ذلك فهو لا يتم الا على مذهب
الجبرية وبالجملة لا كلام فيما كان مقدمة للوقوع فقط كالطهارة بالنسبة الى الصلوة
لانه يجب تحصيله كالواجب لا يلزم من امر الامر اذا علم انتفائه نقض ومحذور وان علم انه يترك
اختيارا لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار اذا تقرر هذا فنقول ان ههنا
مقامين من الكلام الاول انه هل يجوز توجيه الامر الى المكلف الفاقد للشرط مع علم
الامر بانتفائه وان لم يكن المراد نفس الفعل المامور به بل كان المراد مصلحة اخرى
حاصلة من نفس الامر من العزم على الفعل وتوطين النفس على الامتثال والابتلاء
والامتحان ام لا والثاني انه هل يجوز ارادة نفس المامور به مع العلم بعدم الشرط
ام لا واطلاق كليهما مما وقع النزاع فيه ولكن المتداول في السنة الاصوليين المنقدح في
تعريفاتهم هو النزاع الثاني فقد اختلط المقامان على كثير منهم كما يظهر من استدلالاتهم
والحق في الاول الجواز ولا يضر في ذلك كلام من انكر جواز ذلك الا العميدي في شرح التهذيب
حيث قال ان ذلك غير جائز لما يتضمن من الاغراء بالجهل لانه يستلزم اعتقاد المامور
ارادة الامر الفعل المامور به ويظهر ذلك من صاحب المعالم ايضا في اواخر المبحث فيه انه

لا يخ

لا يخ في ذلك اما اولا فلما بينا انه قد لا يحصل المامور به ويكون مكلفا باصل الفعل لاحتمال
انتفاء شرط التمكن بل المدار على الظن فلا يستلزم الاعتقاد الجازم ولا يضر مع
فساده كما هو المشاهد في العمومات الشاملة لقاطبة المكلفين مع ان كثيرا منهم لا يتمكن
عن الاتمام والا لا ينفي الواجب المشروط غالبا غاية الامر كون ذلك الاستعمال مجازا
تاخرت قرينته وتاخيرها انما يقبح اذا كان عن وقت الحاجة واما وقت الخطاب فلا
قبح فيه كما سيجيء تحقيقه واما ثانيا فذلك يستلزم نفي النسخ المجمع عليه ظاهرا الا ان تحكم
التابيد وعلى القول بجوازه قبل حضور وقت العمل فالملازمة اظهر وانما يصلح
ان الامر حقيقة في طلب نفس الفعل ومجاز في طلب العزم عليه والتوطين له لعقد
الامتحان وغيره وانكشاف عدم الشرط قرينة على ذلك متاخرة عن الخطاب وما
قيل ان الامتحان لا يصح في حقه تعالى لانه عالم بالعواقب ففيه ما لا يخفى اذ لا تنحصر فائدة
الامتحان في حصول العلم للامر بل قد يكون للغير وللمكلف ولاتمام الحجة كما لا يخفى
ومما ذكرنا يعلم الجواب عما قيل في هذا المقام ايضا بانه لو جاز الامر بمجرد مصلحة في نفس الامر
مما ذكر لما دل الامر على وجوب المقدمة ولا النهي عن ضده ولا على كون المامور به
حسنا فان الدلالة على المذكورات انما هي من خواص الصيغة فلا يخرج عنها الا بالقرينة
على المجاز ومجرد الاستعمال لا يوجب الحقيقة حتى يحصل الاشتراك الموجب للاجمال المانع
عن الدلالة ومن عدم ارادة المذكورات في بعض الاحيان لا يلزم عدم دلالة اللفظ
من حيث هو واما المقام الثاني فمذهب اصحابنا عدم الجواز وجمهور العامة على
الجواز وربما افرط بعضهم فجوزه مع علم المامور بانتفاء الشرط ايضا لنا انه تكليف
بما لا يطاق اما فيما انتفى جميع ما يتوقف عليه الفعل عقلا فواضح واما فيما انتفى فيه ما جعله
الشارع شرطا للوجوب لا الوقوع معا كعدم السفر والحيض ونحوهما فلانه رخصة في السفر

بعصيه ومنع في حال الحيض فعل اختيار السفر يجوز الصوم فلا يجوز فعله فيمتنع شرعا
وكل يحرم في حال الحيض فيمتنع شرعا فعله شرعا فتكليفه بالوجوب والحرمة مع اتحاد
الجهة ممتنع كما سيجي ولا فرق عندنا بين الممتنع بالذات والممتنع بالغير في قبح التكليف
الا يجابا والامتناع من جهة سوء اختيار المكلف فلا يرد ما اجاب به ابن الحاجب وغيره
بان ما لا يصح التكليف به هو المحال الذاتي لا الاضافي ولا ما اورده من النقض بلزوم
عدم صحة التكليف مع جهل الامر ايضا لاشتراك امتناع الامتثال وفيه انا لا نقول باتحاد
جهة قبح التكليف في امتناع الامتثال بل هو ذلك مع علم الامر به والقبح انما هو في هذه
الصورة احتجوا بوجوه الاول ان حسن الامر قد يكون لمصالح يتعلق بنفسه دون
المامور به كالعزم والتوطين ونحوهما وفيه ان هذا خروج عن المتنازع فيه الثاني
انه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد ولا لزم بطلا بالضرورة من الدين
واما الملازمة فلان مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يحصل العلم ببقاء شرائط
صفات التكليف الى التمام والمراد العلم بالاتيان به فيما بعد فلا يرد حصول العلم
في الواجب الموسع بعد تقضي الوقت بقدر الواجب متجمعا للشرائط مع عدم الفعل فيلزم
هذا الكلام بالنسبة الى الجزء الاخير من الزمان تمكن ايقاع الفعل فيه وفيه منع الملازمة
لو اريد من العلم اعم من الظن المعلوم الحجية كما مرت الاشارة ومنع بطلان التالي لو اريد
حصول العلم ودعوى انه ضروري مكابرة وعناد ومع ان انقطاع التكليف حال الفعل
ايضا محل كلام الرابع لو لم يصح لم علم ابراهيم بوجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند
وقته وهو عدم النسخ وقد علم قطعا والا لم يقدم على قتل ولده ولم يحتج الى فداء والجواب
بالمنع من تكليف ابراهيم بالذبح الحقيقي بل انما ... عند ما به كالاضجاع وتناول
المدية ونحو ذلك بدليل قوله تعالى قد صدقت الرؤيا فما جزع ... شغفا فان يو مر بعد

ذلك بالذبح نفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون من الذبح على
ظن انه سيؤمر به او عالما بوقوع من المقدمات اذ لا يجب ان يكون الفدية من جنس المفدى
وفيه ان ذلك لا يناسب امتحان مثل ابراهيم واشتهاره بالفضل لذلك وكذا ولده
اسمعيل ولا اشتهاره بذبيح الله ولا ما ورد ان المراد بذبح عظيم هو الحسين و
الاستشهاد بتصديق الرؤيا معارض بآية انه يحتاج مع كون المحاذة اظهر الا يخفى
وقد يجاب ايضا بان ذلك من باب البداء الذي يقول به الشيعة وهو مشكل لان البداء انما
هو في الافعال التكوينية الالهية لا الاحكام والذي يجري في الاحكام هو النسخ نعم يطلق
كل منهما على الاخر مجازا فيقال ان النسخ بداء في الاحكام كما ان البداء نسخ في الافعال وقد يمكن
توجيهه بان المراد حصول البداء فيما ظهر له من الله وعلم من قبله انه يذبحه ويصل عنه الذبح
تقريبية قوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك لا امر بي تعم بذبحك فيكون من قبيل الاخبار
من حصول هذا الفعل في الخارج بدون منع عن الله تعالى ثم بدا له تعالى فلم يقع في الخارج مثل
اخبار عيسى عن موت العروس ثم ظهور خلافه لكن يرد عليه ان رؤيته ذبحه في المنام
عن امره تعالى به فيه وبدا الكلام ويشهد بذلك قوله تعالى عن اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر
فلا ولى حمله اما من باب النسخ والقول بجوازه قبل العمل سيما عند حضور وقته او من باب
العزم والتوطين مع ان حصول العلم لابراهيم من موضع النزاع لا يكون بسبب الظن
المتبع في مثل هذا المقام مع ان الوجوب الشرطي فيما لو كان المكلف واحدا والحال واحدا
ايضا مشكل فتدبر ومما يتفرع على المسئلة لزوم القضاء على المكلف اذا دخل الوقت وحاضت المرأة قبل مضي زمان يسع الصلوة وانتقاض التيمم لمن وجد الماء وان لم يمض
زمان يتمكن عن المائية او منع عنها مانع فلا يكون مكلفا بالمائية فلا ينقض والمشهور
انتقاضه ولعله من جهة ظواهر النصوص ومنها الوضع عن الحج في العام الاول ثم مات او تلف ماله

فلا قضاء وفروع المسئلة كثيرة وربما جعل منها لزوم الكفارة على من افطر في شهر رمضان
ثم مرض في ذلك اليوم او حصل له مفطر اخر من سفر او حيض او نحو ذلك وفيه اشكال
اذ لا دليل على انحصار الكفارة في افطار الصوم التام النفس الامري بل انما يجب لانه فعل
فعلا حراما وافطر صوم رمضان بحسب ظنه الذي عليه المعول في التكليف ولذلك وقع
الخلاف بين الاصحاب قانون اختلفوا في انه اذا اوجب شيئا ثم نسخ وجوبه هل
يبقى الجواز ام لا والظاهر ان الجواز الثابت بالبراءة الاصلية ثابت حينئذ لو قلنا ان الاشكال
في بقاء الجواز الذي يستفاد من الامر فمحل النزاع هو في ثبوت حكم اخر شرعي من الاحكام
بالمعنى الاخص او الاستحباب وعدمه فالاقوى عدمه بل يرجع الى الحكم السابق من البراءة
او الاباحة او التحريم بالنظر الى الموارد مثل ان يكون من العبادات فيحرم لكونها تشريعا
بدون الاذن او العادات او لذلك ذات فيكون مباحا او المعاملات فالاصل البراءة
من اللزوم لاصالة عدم ترتب الاثر وبالنظر الى الاقوال فيما لم يرد فيه نص فان منهم
من قال فيه بالتحريم ومن قال غير ذلك فما يتوهم من ان المراد رجوع الحرمة المنسوخة مثلا لو فرض
ثبوتها قبل الضبط وبالجملة المراد عدم بقاء الجواز المستفاد من الامر بالدلالة التضمنية مطلقا
لا رجوع الحكم السابق وان كان حكما شرعيا منسوخا ومحل النزاع ما اذا نسخنا الوجوب
او رفعنا او نسخنا المنع عن الترك ونحوها اما لو حرم او صرح بنسخ مجموع مدلول الامر فلا
اشكال احتجوا على بقاء الجواز بان الامر الايجابي دل على الجواز مع المنع عن الترك فالمقتضي للجواز
موجود ونسخ الوجوب لا يستلزم اعدم اليقين بل يقتضي حصول معناه برفع المنع عن الترك فان رفع
المركب يحصل برفع احد جزئيه وعدم بقاء الجنس مع انعدام الفصل انما يسلم لو لم يخلفه
فصل اخر ولا ريب ان رفع المنع عن الترك يستلزم جواز الترك فمع انضمامه الى جواز الفعل
يحصل الاباحة وفيه ان الجنس والفصل وجودهما في الخارج متحد ووجودهما انما هو في

الفرد فلا معنى للتشكيك بينهما مع ان المحققين منهم صرحوا بكون الفصل علة لوجود الجنس
مع ان الاحكام منحصرة في الخمسة فلا يتصور للانفكاك عن واحد من الفصول الاربعة
التي يتركب الجواز معها وما قيل في الاحتجاج من ان بانضمام الفصل الاخر فيه ان تحصيل الجنس
في ضمن الفصل الاول غير تحصيله في ضمن فصل اخر فاذا انتفى الفصل الاول فالذي
اوجب حصوله ثانيا فان قلتا ان وجوده مستصحب قلت علية الفصل لوجود الجنس
بين التحصيلين لا يجامع القول بالاستصحاب لان تقارن رفع الفصل ووجود فصل اخر
في الخارج سلمنا لكنه معارض باستصحاب عدم القيد فان جواز الترك حال ثبوت الوجوب
كان منعدما يقينا وحصوله الان مشكوك فيه فان قلت لا ريب في حصول القيد لان جواز
الترك حاصل برفع الوجوب قطعا مع استصحاب الجواز يتم المطلوب قلت سلمنا ذلك لكن الاصل
عدم الارتباط والتقييد فان قلت الارتباط والتقييد فان قلت الارتباط والتقييد
اعتباري ويحصل بحصول الطرفين واتحاد المورد فلا معنى لعدم اعتبار ذلك قلت سلمنا
ذلك لكن نقول الاصل عدم تيقن اللحوق وهو مستصحب غاية الامر حصول الظن باللحوق
بالاستصحاب وكلا يقين لا لان انضمام في نفسه يحتاج الى دليل بل لان اليقين بالانضمام
يحتاج الى اليقين بثبوت المنضم اليه وهو غير متيقن لانه كما يحتمل تعلق النسخ بالمنع عن
الترك فقط يحتمل تعلقه بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد فعدم اليقين بالانضمام انما
هو لعدم اليقين ببقاء المنضم اليه اعني الجواز مستصحب حتى يثبت اليقين بخلافه فكذلك
عدم لحوق القيد به متيقن حتى يثبت اليقين بخلافه والاستصحاب لا يوجب اليقين
فيتعارض الاستصحابان ويتساقطان فيبقى المورد بلا حكم وبعبارة اخرى فكما ان
الاصل بقاء الجواز الذي في ضمن الوجوب فالاصل عدم تحقق الاباحة بالمعنى الاخص
او الاستحباب فان جميع الاحكام الشرعية الاصل عدمها ومن طريق بيان المبحث علم ان

الباقية على القول بالبقاء هو الاستحباب لا الاباحة وغيرها اما فرعه فان جنس الوجوب
هو الطلب الراجح ثم ان هذا الاصل وان قل فرعه بل لا يحضرني الان له فرع الا ما فرعه
بعض الاصحاب من تفريع جواز الجمعة بعد انتفاء الوجوب العيني بفقد شرطها اعني حضور الامام
او نائبه او تحريم البقاء بلا دليل والعبادة بلا دليل حرام كما ستعرفه لكن له نظير كثير
الفروع عظيم الفائدة وهو ما اشتهر في السنتهم من ان بطلان الخاص لا يستلزم بطلان
العام والتحقيق خلافه كما بينا ومن فروعه ان القضاء تابع للاداء والتحقيق خلافه
ومنها ان الوضوء لا يجزي عن الغسل اذا تعذر ومنها انه لو نذر ايقاع صلوة في مكان
لا رجحان فيه فالتحقيق انه لو نذر ايقاع صلوة الظهر مثلا او نافلة في مكان لا رجحان
فيه فلا ينعقد على القول باشتراط الرجحان في النذر واما لو نذر ايقاع ركعتين مبتداة
في المكان المذكور فينعقد لان عدم اعتبار الخاص لا يستلزم عدم اعتبار العام فلا بد
ان ينعقد ويفعلها ولو في غير ذلك الموضع لان مورد النذر هو ذلك الفرد وهو
راجح باعتبار الكلي الموجود فيه ومنها لو باع العبد المأذون او اعتقه في الغير الرجحان
بل الوجه انه يجري ان لو صح بكونه وكيلا ايضا فان الاذن الحاصل من جهة كونه مالكا قد
ارتفع لكن بقي كلي الاذن الى غير ذلك من الفروع مثل ان ينذر اضحية حيوان خاص
فمات قبل ذلك فلا يجب اخر بل الظاهر انه لا يجري في الاجزاء العقلية لاثبات الاحكام
الشرعية كلت لا يمكن الاستدلال عليه بقولهم لا يترك كله والميسور لا يسقط
بالمعسور واذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم على الاجزاء الخارجية فيجب غسل الاقطع
بقية العضو في الوضوء ونحو ذلك واما انتفاء الشرط فليس مما نحن فيه في شيء فبانتفائه
ينتفي المشروط واما ما هو ليس بنسخ جزما او بديهة لتجدده آنا فآنا في جميع الازمان
ومسئلة صلوة الجمعة المتقدمة من هذا القبيل وما قررنا يظهر لك بعد التأمل حال النسخ

الحجة ب

الاستحباب في نسخ الكراهة وغيرهما وكذا الكلام في اقسام العام والخاص فائدة المحقق
ان الامر يقتضي الاجزاء وتحقيق هذا الاصل يتوقف على تقديم مقدمات الاولى ان الاجزاء هو كون
الفعل مسقطا للتعبد به وانما يكون ذلك اذا اتى المكلف به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه وقيل
هو عبارة عن اسقاط القضاء كما يجيء نظيره في الصحة وهو اخص من الصحة اذ مورد الصحة
اعم من مورد التعبد فيشمل العقود والايقاعات بخلاف الاجزاء فانه مخصوص بموارد
التعبد فالظاهر ان الاجزاء في العبادات هو اللازم المساوي للصحة فيها وتعريف الاجزاء
بهذا اللفظ قد وقع في كلام بعضهم وهو موهم لخلاف المقصود والاولى ان يعبر عن المعنى
الاول بحصول الامتثال وعن الثاني بسقوط فعله ثانيا من الاعادة والقضاء فان ما لا
يكون مسقطا للقضاء لا يكون مسقطا للاعادة مطلقا في اول الظاهر ان مرادهم من عبر
بما ذكر هو ذلك ايضا وان لم يساعده العبارة ويشهد بذلك اتفاقهم على دلالة الامر
على الاجزاء بالمعنى الاول دون الثاني الثانية كون الامر مقتضيا للاجزاء هو ان الاتيان
به المكلف على ما هو مقتضى الامر والمفهوم منه مستجمعا للشرائط المستفادة له من الشرع يجب
فهمه وعلى مقتضى تكليفه كما عرفت ولكن الاشكال في حقيقة الامر وتعيينه فان التكليف قد
يكون شيء واحد في نفس الامر وقد يحصل العلم به للمكلف واستجمع جميع الامور المعتبرة
فيه على سبيل اليقين وقد يكون لكن المكلف لم يحصل له سوى الظن به وباستجماع تلك الامور
كما يحصل للمجتهد في الفتاوى فان اعتماده على الظن المستفاد من حجية عموما من العقل والنقل
وقد يكون كذا ولكن الشارع بالخصوص على كفاية الظن عن اليقين كالطهارة المظنونة
بسبب الشك في حصول الحدث وكذا قد يكون التكليف بشيء اولا مع الامكان وببدله
ثانيا مع عدمه كالتيمم عن الماء والاشكال في ان المكلف مكلف بالعمل بالظن ما دام غير
متمكن عن اليقين ويحكم بالاجزاء عمله كذا ومطلوب عبادة اخرى هل هو مكلف باليقين

والعمل بمقتضاه في الحال والماضي الا في حال عدم التمكن منه او هو منقطع بالظن ولا يترتب
على الماضي شيء وكذا الكلام في البدل والمبدل فمن تيمم لعذر ثم تمكن عن الماء في الوقت
فان قلنا ان المكلف به هو الوضوء في الوقت الا في حال عدم التمكن عنه وبعبارة اخرى
انه مكلف بابداله بالتيمم ما دام متعذرا فيجب عليه الاعادة في الوقت وان قلنا ان التكليف
الاول انقطع والتكليف الثاني ايضا مطلق فلا والظاهر ان هذا لا يندرج تحت اصل بل يختلف
باختلاف الموارد فلا بد من ملاحظة الخارج ثم ان الظاهر ان التكليف يتعدد ويجب اختلاف
الازمان والاحوال والمكلف به في الاوامر المطلقة انما هو الطبيعة لا بشرط المرة ولا بشرط
التكرار والطبيعة يحصل لوجود فرد منها فصلوة الظهر قد يجب مع الوضوء في وقت ومع
التيمم في اخرى بما حصلت فقد حصلت في ضمن فهو موضع الخلاف ان كان بالنسبة الى كل
واحد من الحالات فلا اشكال في الاجزاء بمعنى حصول الامتثال وعدم وجوب الاعادة و
القضاء بسبب نقصان بالنسبة الى ذلك التكليف انما يكون عدم الاجزاء بالنسبة الى
الامر الاخر فوجوب الاعادة او القضاء بسبب نقصان بالنسبة لمن انكشف فساد ظن طهارته
انما هو لعدم حصول الصلوة بالطهارة اليقينية لا للاخلال في الصلوة بالطهارة الظنية
ففعلها ثانيا انما هو لعدم الاتيان بالاولى لا الثانية وكذا فعل الصلوة ثانيا بالماء
لاجل اختلال المبدل لا البدل ولذلك لا نقول بالطهارة الترابية وان كان بالنسبة
الى مطلق الامر من البدل والمبدل فلا اظن مدعيا للدلالة على سقوط القضاء بدعوى
السقوط حتى بالنسبة الى المبدل ولعل النزاع في هذه المسئلة لفظي فان الذي يقول
بالاجزاء انما يقول بالنظر الى كل واحد من الاوامر بالنسبة الى الحال التي وقع المأمور
به عليها ومن يقول بعدمه انما يقول بالنسبة الى الامر الحاصل في ضمن البدل والمبدل
الثالثة محل النزاع في هذه المسئلة يتصور على وجهين الاول هو ان الاتيان بالمأمور

به على

به على وجهه هل هو مسقط للتعبد به بمعنى انه لا يقتضي ذلك الامر فعله ثانيا قضاء ام لا
والظاهر ان المخالف يقول انه لا مانع من اقتضائه فعله ثانيا قضاء في الجملة لا انه لا بد ان
يقتضي فعله ثانيا دائما كما لا يخفى والثاني ان يكون معنى اسقاط القضاء انه لا يجوز ان
يكون بامر اخر بفعله ثانيا قضاء او يجوز والظاهر ان النزاع على الثاني يكون لفظيا
اذ لا يمكن انكار امكان ذلك فيعود النزاع في تسمية ذلك قضاء ونحن ايضا نسقط هنا
التقرير ونجري في الاستدلال على التحرير الاول ونظر الادلة على ما حققنا ثم ان هذا
الكلام مع قطع النظر عن الخلاف الاتي في كون القضاء تابعا للاداء او بفرض جديد
فالخلاف يجري على القولين كما لا يخفى وذلك مع قطع النظر عن الخلاف الاتي في كون الامر للطبيعة
او المرة او التكرار اذ في المرة لكفيرة انما هو بالتنصيص واسقاط القضاء على القول بالاجزاء
انما هو من جهة عدم الدليل اذ بعد حصول الاجزاء حصول الامتثال فلا امر يمتثل به ثانيا
فيسقط لانه تشريع وكذا ثبوت فعله ثانيا في التكرار انما هو بالاصالة والتكرار وفيما
نحن فيه على القول بعدم دلالته على الاجزاء انما هو من باب القضاء او الاعادة الرابعة
القضاء يطلق على خمسة معان الاول هو الفعل كقوله تعالى فاذا قضيتم الصلوة فاذا
قضيتم مناسككم الثاني فعل ما فات في الوقت المحدود بعد ذلك الوقت سواء وجب
عليه في الوقت كتارك الصلوة عمدا مع وجوبه عليه او لم يجب كالناسي والنائم والحائض و
المسافر في الصوم او وجب على غيره كقضاء الولي وهذا هو المعنى المصطلح عليه المنصرف اليه
الاطلاق الثالث استدراك ما تعين وقته اما بالشروع كالاعتكاف او بوجوبه فورا
كالحج اذا اهمل فيطلق على الماتي به ثانيا القضاء وان لم يشبه القضاء المصطلح الرابع ما وقع مخالفا
لبعض الاوضاع المعتبرة فيه كما في التشهد والسجدة المنسية بعد التسليم الخامس ما كان
بصورة القضاء المصطلح عليه في فعله بعد خروج الوقت المحدود كقولهم الجمعة تقضي ظهرا اذا

تمهيد محل المقدمات فنقول اختلف الاصوليون في ان اتيان المامور به
على وجهه هل يقتضي الاجزاء بمعنى سقوط القضاء بعده فقال قوم على اقتضاء الامتثال
على في لين المشهور نعم وخالف فيه ابو هاشم وعبد الجبار لنا ان الامر لا يقتضي الا طلب
الماهية المطلقة بدون اعتبار مرة ولا تكرار كما مر تحقيقه ومعنا ان المطلوب ايجاد
الطبيعة وهو مما يحصل بايجاد فرد منه والمفروض حصوله فحصل المطلوب فلا يبقى طلب اخر
فقد سقط الوجوب بل المشروعية ايضا لما مر تحقيقه في نفي دلالة الامر على التكرار فلو
قيل ان حصول الامتثال بالنسبة الى كل الامر انما هو بالنسبة في بعض الاحوال دون
بعض وانما الساقط هو الامر بالمبدل دون المطلق قلنا ان ذلك باطل من وجهين الاول
ان ذلك خروج عن المتنازع فيه اذ ما ذكره يصير امرين وكلامنا في الامر الواحد و
الثاني ان المكلف بالصلوة مع الوضوء مثلا انما هو مكلف بصلوة واحدة كما هو مقتضى
صيغة الامر بحيث ان المطلوب الماهية لا بشرط فاذا تعذر عليه ذلك فهو مكلف بهذه
الصلوة مع التيمم وهو ايضا لا يقتضي الا فعلها مرة وفي الامر الثاني اسقاط الامر الاول
فوجوده يحتاج الى دليل والاستصحاب واصالة العدم وعدم الدليل كلها يقتضي ذلك
مضافا الى فهم العرف واللغة وما قرع ان الصلوة بظن الطهارة تقتضي بعد انكشاف
فساد الظن فانما هو بامر جديد ودليل خارج نعم لو ثبت من الخارج ان كل مبدل انما
يسقط عن المكلف بفعل البدل ما دام غير متمكن منه فلما ذكره وجه والى ذلك باثباته
بل الاسقاط مطلقا فيرجع النزاع في المسئلة الى اثبات هذه الدعوى لان الامر مطلقا
يقتضي القضاء او عدم سقوطه فالمسئلة تصير فقهية لا اصولية وقد استدلوا على المختار
ايضا بوجهين اخرين الاول انه لو كان مكلفا بعد ذلك الامر بعينه بفعل ما اتى به على
وجهه ثانيا فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال وان كان مكلفا بعد ذلك باتيان غير ما اتى

به اولا

به اولا فيلزم ان لا يكون ما اتى به اولا تمام المامور به هف واما الثاني فظ واما الا
فهو مبني على ما حققنا من ان حصول الامتثال لا يبقى معه طلب اخر فتحصيل الامتثال ثانيا
لا يتم الا باعادة الامتثال الاول وهو تحصيل الحاصل وبذلك يندفع ما يقال ان فعله ثانيا
مثل المأتي به اولا لا نفسه فان ذلك انما يصح لو كان فعله ثانيا بامر اخر كما يتفاوت
الامر الثاني في محل النزاع واما على الامر الاول فلا يبقى طلب ثانيا حتى يستدعي اتيانه
ثانيا بحيث يكون غير الاول واما ما قيل في رده من ان المطلوب هو الطبيعة لا الافراد ولا
شك فان تحصيل الطبيعة بعد حصولها الا تحصيل الحاصل فهو قريب من الهذيان اذ
ذلك يستلزم ان يكون فعل جميع الانواع المندرجة تحت جنس بعد فعل واحد منها
تحصيل الحاصل الثاني انه لو لم يكتف باتيان المامور به وبعد حصول الامتثال واقتضى
الامر فعله ثانيا لزم كون الامر للتكرار وهو خلاف التحقيق او خلاف المفروض ويرد عليه
ان منكر الدلالة على الاجزاء لا يقول بان الامر يقتضي ذلك بحيث لا يتخلف عنه بالذات كما
يقول القائل بالتكرار بل يقول لا مانع من اقتضائه ذلك كما اشرنا في المقدمات وايضا التكرار
على القول به انما هو مقتضى العقل والعادة الا ان يمنع مانع عنه كما مر في مبحثه وما نحن فيه
ليس كذلك احتج المانع بوجوب اتمام الحج الفاسد فلو كان الامر مقتضيا للاجزاء لكان اتمام
مسقطا للقضاء وفيه ان القضاء للفائت وهو الحج الصحيح واتمام الفاسد امر على حدة ولم يجب
قضاؤه وبانه لو كان مسقطا للقضاء لما وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة ثم انكشف
فساد ظنه وقد اجيب عن ذلك بوجوه ضعيفة منها ان تسمية ذلك قضاء مجاز بل هو
امر على حدة وفيه انه يستلزم للواسطة بين القضاء والاداء وليس باعادة ايضا ومنها منع
بطلان اللازم والتحقيق في الجواب يظهر بعد التامل فيما ذكرنا فنقول ان هذا القضاء
انما يجب بحجة دلالة الدليل على ان المطلوب هو الصلوة بالطهور ويجوز الاكتفاء بالظن ما لم

ما لم يحصل اليقين بخلافه فاذا حصل فيقتضي الفائت فالقضاء انما هو للمبدل بالاصل
لا للبدل فيصح اطلاق القضاء المصطلح عليه حقيقة على هذا واتفق لهم في كلماتهم
على غير صحيح مما ذكرنا ووجدت كلماتهم مختلفة في بيان المقصود فعليك بالتأمل فيما يرد عليك
من الفرق لكيلا تختبط والله الهادي **فائدة** اختلفوا في ان الامر اذا كان مقيدا بوقت
اذا فات فيه فهل يجب بعده بذلك الامر ام لا وهذا هو الخلاف المشهور بينهم من ان
القضاء تابع للاداء او بفرض جديد والحق ان الامر لا يقتضي الا الاتيان في الوقت
ووجوب القضاء يحتاج الى امر جديد وبنى العضدي المسئلة على قولنا صم يوم الخميس
المركب في اللفظ والذهن من شيئين هل المامور به فيه شيئان فيبقى احدهما بعد
انتفاء الاخر او شيء واحد وقال ان هذا الخلاف اعني كون المطلق والمقيد شيئين
في الوجود الخارجي او شيئا واحدا مبني على الخلاف في ان الجنس والفصل متمايزان
في الوجود الخارجي ام لا فالظاهر ان مرامه التنظير والا فليس الزمان خارج عن الماهية
ورده بعض المحققين بان كونهما شيئين في الخارج لا يقتضي كون القضاء بالفرض الاول
ولا ينافي كونه بفرض جديد لاحتمال ان يكون غرض الامر اتيانهما مجتمعا فمع انتفاء احدهما
ينتفي الاجتماع وكذا لا يجدي كونهما شيئا واحدا في نفي كون القضاء بالفرض الاول
واثبات كونه بفرض جديد لاحتمال كون المراد المطلق لا بشرط الخصوصية وذكر الخاص
لكونه محصلا للمطلق بلا نظر الى خصوصية الشيء المذكور فلا ينتفي المطلق بانتفاء هذا القيد
فلا فائدة في كون القضاء بالفرض الاول مستلزما لثبوت احتمال الغير المستلزم للقضاء
وعلى المثبت نفي ذلك الاحتمال وفيه ان احتمال اعتبار الاجتماع وان كان يعضده اصالة
البراءة من القضاء ولكن يعضد احتمال الاخر اصالة عدم اعتبار الاجتماع واستصحاب
البقاء واشتغال الذمة بمجمل التكليف يستصحب لا يحصل البراءة منه الا بالقضاء

ولا يكفي

ولا يكفي فيه البراءة الاحتمالية واحتمال ارادة المطلق من المقيد لا يكفي في نفي براءة
الاصلية مع ان الظاهر من المقيد هو الفرد الخاص بشرط الخصوصية والحجة انما هو الظاهر هذا
ولكن يرد على العضدي ايضا ان مجرد تمايز الجنس والفصل في الخارج لا يجدي في كون
القضاء بالفرض الاول الا اذا ثبت جواز انفكاك احدهما عن الاخر ومجرد التمايز في
الوجود الخارجي لا يستلزم جواز الانفكاك سيما على القول بكون الفصل علة للجنس واما على
القول بعدمه فنقول ان المفروض عدم تحقق الجنس في الخارج الا في ضمن احد الفصول
فمع انتفاء احدها ينتفي الجنس ومنافرة الفصل الاخر هذا الاصل عدمه كما مر تحقيقه في مسئلة
نسخ الوجوب ونظير الجنس والفصل فيما نحن فيه هو الصوم وايقاعه في يوم الخميس او في يوم اخر
ومنافرة يوم اخر عن الخميس يحتاج الى الاثبات وما يتوهم من ان يوما ما ماخوذ في الصوم فلا
ينفع في المقام في شيء اذ الصوم الذي هو عبارة عن امساك يوم ما يعتبر تقييده بالخميس
او يوم ما غير الخميس لا يوما مطلقا الذي كان ماخوذا في مفهوم الصوم فاذا انتفى الخميس
فلا يبقى الا امساك يوم ما مطلق ولا وجود له في الخارج فان شئت توضيح ذلك فاجعل في
صم الخميس بمعنى امسك في يوم الخميس متلبسا بالشرائط المقررة والتحقيق ان الفرق بين ما نحن
فيه وبين الجنس والفصل واضح ولا يصح التنظير ولا التفريع لامكان تحقق المقيد بدون
القيد بخلاف الفصل فيمكن الامتثال بعد الامساك في المثال المذكور وكذلك عطلوا الصلوة
الركعتين في قولنا صل ركعتين يوم الجمعة والصوم بخلاف صل فانتفاء الوجوب كما مر فافهم
والتحقيق ما في حكاية الجنس والفصل كما مر من عدم التمايز والا لما جاز الحمل هو هو
لا يبقى الجنس بدون الفصل وان الاصل عدم لحوق فصل اخر واما فيما نحن فيه فان
المتبادر من المقيد هو شيء واحد والمتبادر هو الحجة فلا نفهم من قول الشارع صم يوم الخميس
الا تكليفا واحدا والزائد منفي بالاصل فاذا انتفى الخميس فينتفي المامور به لا يستفاد منه

تجمل

الجنس بدون

على القول بحجية مفهوم الزمان ومفهوم اللقب وغيرهما الدالة على العدم ايض ومن ذلك
فظهر انه لا يمكن اجراء الاستصحاب فيه ايض لانتفاء الموضوع ولا قولهم سالابد ذلك كله
لا يلزم التبيين لا يسقط بالمعسور ونحو ذلك وكذا الكلام في غير الوقت من القيود ولا
فرق بين المفعول فيه كما نحن فيه والمفعول به والحال وغيرهما فلا يصح تفريع بعضهم على
ذلك وجوب اخراج الثلث بالفراح لو فقد السدر والكافور والا ان يثبت بدليل خارج
وقد استدل على المختار ايض بان الامر لو اقتضى القضاء كاليومية وقد لا كالجمعة والعيد
فصار عموم العام لا يدل على الخاص وفيه ما لا يخفى اذ ذلك مما يصح ان لو كان الاستتباع من جهة
الامر الاول وهو ممنوع وقد يوجه بان المراد ان مقتضى الشيء لا يتخلف عنه فالتخلف شاهد
على عدم الاقتضاء وفيه ايض ما لا يخفى اذ التخلف لعله من جهة دليل آخر فهو مقتضى الا
انه ممنوع مانع وقد يستدل ايض بلزوم كون القضاء اداء اومساويا للاول لو كان بالامر
الاول وانه معرضا بالتاخير وفيه ان الخصم يدعي الترتيب لا التخيير والتسوية احتجوا بوجوه
الاول ان الزمان ظرف من ضروريات المامور به غير داخل فيه فلا يوجب اختلاله سقوطه
وبعلم جوابه مما سبق مع انه لو لم يكن له مدخلية لجاز تقديمه عليه ايض فتم الثاني ان الوقت
كاجل الدين فكما يجب اداؤه بعد انقضاء الاجل فكذا المامور به اذا لم يؤد في الوقت وفيه
انه قياس مع الفارق اذ وجوب اداء الدين لحصول المصلحة المطلوبة باقية وهو ابراء
الذمة وايصال الحق الى صاحبه بخلاف العبادات فان المصالح فيها مخفية ولعل للوقت مدخلية
في حصول مصلحتها وبالجملة العبادات توقيفية لا يجوز التجاوز فيها عن التوظيف بخلاف
المعاملات ويجيء تحقيقه الثالث لو وجب بامر جديد لكان اداء لانه امر بالفعل لا بعد الوقت
فيكون تابعا في وقته وجوابه ان الاداء ما لا يكون لاستدراك المصلحة الفائتة وما نحن فيه
استدراك المصلحة الفائتة **فائدة** الاظهر ان الامر بالامر امر فاذا قال القائل لغيره مر فلانا ان

سئل

ان يفعل كذا او قل له ان يفعل كذا فهذا امر بالثالث مثلا ان يقول ليفعل فلان كذا لفهم
العرف والتبادر واحتمال ان يكون المراد وجب عليه من قبل نفسك بعيد مرجوح وان
كان ما ذكرنا مستلزما للاضمار وهو مرجوح قبلا ويؤيده انا مامورون باوامر الرسول
عن الله تعم بل اذا اطلع الثالث على الامر قبل ان يبلغه الثاني ولم يفعل واطلع الامر
على ذلك فيصح ان يعاقبه على الترك وان يذمه العقلاء على ذلك احتجوا بقوله مروهم
بالصلوة وهم ابناء سبع فانه لا وجوب على الصبيان اجماعا وبان القائل لو قال لغيره مر عبدك
ان يتجر لم يتعد ولو قال لذلك العبد لا تتجر لم يناقض كلامه الاول والجواب عن
الاول ان الاجماع اوجب الخروج عن الظ وعن الثاني ان القرينة دالة على انه للارشاد
ولذلك نقول باستحباب عبادة الصبي وتضعف كونها عين التمرين ومن فروع المسئلة ما لو
قال زيد لعمرو مر بكرا بان يبيع هذا الفرس فهل لبكر قبل ان يامره عمرو ان يتصرف فيه هل يصح بيعه
ام لا واما الامر بالعلم بالشيء فهل يستلزم حصول ذلك الشيء في تلك الحالة ام لا الاظهر لا
الامر طلب ماهية في المستقبل فقد يوجد وقد لا يوجد فقول القائل اعلم اني طلقت امرأتي
لا يوجب الاقرار بالطلاق بالنظر الى القاعدة ولكن المتفاهم في العرف في مثله الاقرار
لم يتم على تلك القاعدة **المقصد الثالث** في النواهي **قانون** النهي هو طلب ترك الفعل بقول
من العالي على سبيل الاستعلاء ويدخل فيه التحريم على ما هو المتبادر من هذه المادة في العرف
ايضا واما مثل اكفف عن الزنا فيدخل في الامر من حيث ملاحظة الكف بالذات وانه
فعل من الافعال ونهي من حيث انه ملاحظة فعل آخر وهو الزنا وحال من احوال المورد
قيل بكونه مشتركا بين التحريم والكراهة او قدر مشترك بينهما والاقرب الاول ويظهر
وجههما مما تقدم في الامر واما صيغة لا تفعل وما في معناها فالاشهر الاظهر انها ايض
حقيقة في الحرمة وقيل انها حقيقة في الكراهة وقيل بالاشتراك لفظا وقيل معنى وقيل

بالوقف لنا التبادر عرفا فكذلك لغة وشرعا لاصالة عدم النقل والاحتمالات المتقدمة
في صيغة الامر آتية هنا فعليك بالتامل وتطبيقها على ما نحن فيه وكذلك نظهر ادلة سائر
الاقوال واجوبتها مما تقدم وربما يستدل على المشهور بقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا
فان صيغة افعل للوجوب ووجوب الانتهاء عن الشيء ليس الا تحريمه فعله فيدل على
تحريم المنهي عنه وفيه ان هذا انما يتم لو قلنا كل صيغة لا تفعل نهي وهو مسلم ان لو قلنا
يكون النهي بلفظه ماخوذا في معناه التحريم وهو خلاف التحقيق كما عرفت ثم فلا يصدق
النهي على صيغة لا تفعل الا ما علم ارادة الحرمة منه والنزاع في صيغة لا تفعل مجردة عن القرائن
لا فيما علم كونه للحرمة ثم يكفي صدق النهي عليها في افادة الحرمة ولا حاجة الى دليل آخر كما
من نظيره في الامر وان لم يجعل لفظ نهي منهي ماخوذا في معناه الحرمة كما هو مبنى الاستدلال
ظاهرا ففيه اولا ما بينا من ان الحق خلافه ثم ثانيا ان هذا الاستدلال يدل على
عدم الدلالة لغة والا لما احتاج الى الاستدلال واما في خصوص نهيه تعالى ونهي رسوله
مدلولا حقيقيا له ليصح الكلام بل يصير ذلك من باب الاسباب لا بيان مدلول لا تفعل
في كلامه فيصير كله حقيقة بل انما يدل على كل ما منعه بقوله لا تفعل يجب الانتهاء عنه وثالثا
ان الاكثر حملوا الامر على الاستحباب مجازا وتخصيص كلمة الموصول مجاز آخر ولا محالة لا بد من اخراج المكروه
ولا ترجيح لاحد هما الآخر وابعدية التخصيص بعيد وضعف لزوم اخراج الاكثر مع انه يحتمل ان
يكون المراد انه يجب الاذعان على مقتضى مناهيه وامتثالها على النهي بمدلولاتها ان حرمة
فبالاجتناب والتنزه ان كراهة فبالاجتناب ترجيحا والاعتقاد على مقتضاها في المقامين وبالجملة
المطلوب الاذعان على مقتضاه ورابعا انه لا يدل الا على حكم مناهي الرسول وفيها
حرمة مخالفة الله تعم عن حرمة مخالفته بالنهي لا يدل على دلالة لفظ لا تفعل في كلامه
على ذلك لعدم الملازمة بينهما كما هو واضح بقي الآن نتثبت بعدم القول بالفصل وفيه

ايض

ايض اشكال آخر ان صاحب المعالم وغيره بعد ما بيّنوا ولالة المناهي الواردة في كلام ائمتنا
على الحرمة بعد تسليمها في اصل الصيغة لما ذكروه في صيغة الامر من جهة كثرة الاستعمال في
المكروه وهذا وهم بقي من المجازات الراجحة المساوية للحقيقة والجواب عنه هو الجواب عما
تقدم فلا نرجع ملاحظ **قانون** اختلفوا في ان المراد من النهي هو الكف او نفس ان لا تفعل والاقرب
الثاني لنا صدق الامتثال عرفا بمجرد ترك العبد ما نهاه المولى مع قطع النظر عن ملاحظة انه
كان مشتاقا الى الفعل فكف نفسه عنه فان قلت العدم الازلي سابق ويمتنع التأثير فيه لانه
تحصيل الحاصل مع ان اثر القدرة متاخر عنها قلت الممتنع هو ايجاد العدم السابق لا استمراره
واثر القدرة فظهر في الاستمرار وقد ثبت امكان رفعه بايتان الفعل فيثبت امكان ابقائه استمرار
الترك اذ القدرة بالنسبة الى طرفي النقيض متساوية والا لكان وجوبا او امتناعا فان قلت لو كان
المطلوب هو العدم لزم ان يكون ممتثلا وصائبا بمجرد الموافقة الاتفاقية او بسبب عدم القدرة على
الفعل او عدم ارادته او غير ذلك قلت اولا انه معارض بالكف بقصد الرياء وثانيا ان الكلام
انما هو على حال المسلم وثالثا انا لا ندعي امكان حصول الامتثال بمجرد ترك الفعل فان الثواب
موقوف على الامتثال سواء كان متحققا في الترك او الكف او فعل ضد آخر او لم يكن بل يكفيه
قوة الداعية الحاصلة بتوطين النفس على الامتثال والانتهاء عن كل ما نهي عنه وان لم يكن قادرا
على الفعل بل وغيره مستمرا ايض ويؤيد ذلك انه لو لم يكن نفي الفعل مقدورا للزم عدم العقاب على
ترك الواجب الا مع الكف عنه وهو خلاف ما ذكرنا ايض بل الكلام الى ان المكلف
به ليس نفس ترك الفعل كيف كان بل هو امر وجودي هو ابقاء العدم واستمراره ولو كان بمجرد
توطين النفس على الامتثال بمجرده شوق ويمكن ان يصير عند الفعل وان لم يكن قادرا عليه بالفعل
ايض والحاصل يكون مكلفا بالكف وقد يكون مكلفا بفعل احد من الاضداد الوجودية مخيرا
الكف فالذي يكون مقدورا هو احد هذه الامور على التفصيل والحاصل انما هو ذلك الامر الوجودي

كالامر باحراق الحطب من حقيقة امر بافناء الحطب فخالتا وقلت فقد مر الكلام في نظيره في مقدمة الواجب فتذكر ونقول هنا ان ذلك من قبيل طلب حركة المفتاح المقدورة بحركة اليد ولا مانع منه لان المقدور بواسطة المقدور مقدور وان كان غير مقدور وبلا واسطة فعدم الفعل في الان الثاني من التكليف مقدور بواسطة احد الامور المذكورة فهو المكلف به بالذات وسائر الامور مكلف بها بالتبع من باب المقدمة ومن جميع ما ذكرنا ظهر حجة القول الاخر وجوابه وعدم حسن الاقتصار على الكف فقط **فائدة الاولى** قد عرفت انهم اختلفوا في دلالة النهي عن الشيء على الامر بضده على حده وما ذكر في الامر ويشكل الفرق بين هذا المقام وما تقدم وعلى القول بكون المطلوب هو الكف يتوجه القول بالعينية هنا ويمكن الفرق بان الكلام ثمة كان في دلالة لفظ النهي على الامر مع قطع النظر عن الادلة الخارجية مثل امتناع تعلق التكليف بالعدم ونحوه بخلافه ههنا وهو ايضا يشكل بعموم الكلام ثمة ايضا وعلى اي تقدير حصلنا اشكال اخر وهو انه على القول بكون المطلوب هو الكف يؤول الامر الى النهي عن ضده الكف ايضا على القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فيلزم الدور فتدبر **الثانية** اختلفوا في ان هذا الترك هل هو من قبيل الفعل ام لا ذهب المحققون الى الاول ويظهر الثمرة في مثل ما لو علق الظهار على فعل ابي حنيفة رضي الله فترك صوما او صلوة وما القي في النار وتمكن عن الخلاص فلم يتخلص حتى مات فهو قاتل نفسه ولا يجب القصاص **فائدة** اختلفوا في دلالة النهي على التكرار على قولين فعن الاكثر انه للتكرار والا فور والحق انه ما مر في الامر والاوامر والنواهي وغيرهما ماخوذة من المصادر الخالية من اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ولا تدل بالحقيقة على المادة الا الحدث الخالي عن الايجاب والاصل عدم شيء اخر في البيع فعليه بالبيان مع انا نرى بالعيان استعماله في كل واحد من المعنيين كالزنا وصلوة الحائض ونهي الطبيب عن الغذاء في المرض في وقت

تامل

قابل لهما ومستعمل فيهما والمجاز والاشتراك خلاف الاصل حتى يثبت بالدليل احتجوا بان النهي طلب ترك الطبيعة ومنع المكلف عن ادخال الماهية في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع عن ادخال كل فرد وفيه ان ذلك لا يقتضي ذلك ولو كان مدخول الطلب الطبيعة بشرط الوحدة او بشرط العموم المجموعي ايضا مع كونهما مفيدين للعموم في الجملة فضلا عما لو كان المدخول الطبيعة المطلقة كما هو المسلم في مبدأ الاشتقاق اذ كان المطلوب حينئذ الاطلاق والتقييد فكان الطلب ايضا حينئذ مطلقا فكما يصح ان يقال اطلب منك ترك الزنا الحاصل ما دام العمر او عدم الزنا في شهر او سنة كذلك يصح ان يقال اطلب منك ترك الزنا او اطلب في هذا الشهر منك ترك الزنا ولا دلالة في اللفظ على احد التقييدين فطلب ترك الطبيعة انما يقتضي ترك جميع افراد الطبيعة في الجملة لا دائما وبين المطلقة والدائمة فلا يمكن اثبات الدوام والتكرار بالنهي من جهة المادة ولا من جهة طلب الترك اللهم الا ان يتشبث بالتبادر العرفي كما يظهر من بعضهم وهو خلاف ما ذكره المستدل مع انه في معرض المنع او يتشبث في ذلك بان طلب الترك مطلقا وارادة ترك الطبيعة في وقت غير معين اغراء بالجهل فهو قبيح في كلام الحكيم يقتضي حمله على العموم وهذا وجه وجيه ولكنه ايضا خلاف ظاهر المستدل وعلى هذا فانكرناه هو دلالة الصيغة عليه بالدلالة اللفظية كما هو المعتبر في نظاير المبحث والانصاف منع الحمل على العموم وحصول الامتثال بما نهاه الطبيب قد قيدا ولا بالوقت والزمان الاوحد تركه فيه ولوحظ مقيدا بذلك ثم وقع عليه النهي ولذلك يحمل اطلاقه في في تلك الازمان بالنسبة الى جميع اجزائه وان كان مطلقا بالنسبة اليها ولا يذهب عليك انه لا يمكن اجراء هذه الطريقة في الامر وادعاء حمل المطلقة على الدوام لحصول الامتثال هنا بفرد ما بعدم اللغو والقبيح في كلام الحكيم بخلاف ما نحن فيه نعم يجري هذا الكلام في مثل احل الله البيع كما يجيء هذا ولكن لك ان تمنع اجراء هذه الطريقة في النهي ايضا بان يقال لا يلزم من الاطلاق في الصيغة كون المطلوب ترك الطبيعة

في وقت غير معين حتى يلزم الاغراء بالقبيح بل نقول المراد مطلق ترك طلب مطلق الطبيعة وربما يحصل الامتثال بترك جميع افراد المنهي عنه في الان الشاخص عن النهي في زمان يمكن حصول الفعل فيه ثم ان التكليف بترك الطبيعة وتكراره على القول بالتكرار هل هو تكليف واحد او تكليفات فيحصل الامتثال بتركه على الثاني دون الاول ومقتضى الاستدلال على التكرار بان المطلوب منه ترك الطبيعة وهو لا يحصل الا بتركه دائما عدم الامتثال بالترك في بعض الاوقات ومقتضى ما ذكرنا من انفهام التكرار من وقوع المطلق في كلام الحكيم هو حصول الامتثال بمقتضى النهي بالفعل والتقييد بترك استمراره واما على الاستدلال بالتبادر فلا بد من الرجوع الى التبادر مع تقييد الترك المفروض بحسب الاوقات بعضها ببعض فلا يحصل الامتثال الا بالدوام والا يحصل الامتثال بفعل البعض وترتب العقاب على ترك الاخر والحق على ما اختير حصول الامتثال بالترك في الجملة الا ما اخرجه الدليل كترك الاكل في الصوم وليس في ذلك الدلالة النهي بحاله في قوله تعالى ولا تقربوا الزنا فان الامتثال لا يحصل بتركه في شهر وعام او اقل او اكثر ثم ان ما ذكرنا من حصول الامتثال بترك الطبيعة في الجملة انما هو بالنسبة الى الزمان والافراد المتعاقبة بحسب تمادي ما الافراد المتمايزة بسائر التشخصات فلا يكفي ترك الزنا بامرأة معينة وارتكابه الزنا مع الاخرى فلا يحصل الامتثال لاجل ذلك الترك فان الطبيعة لم تترك مع ان الامتثال بالترك الاخر مع عدم المقدور لان المقدور ما يتساوى طرفاه لكن لا يمكن تحصيل الزنا في ان واحد فلا يمكن ترك احدهما في ان ارتكاب الاخر وبالجملة فلا بد من ترك الطبيعة راسا في ان من الاوان لتحقق الامتثال ولا يحصل الا بترك جميع الافراد **تنبيه** كل من قال بكون النهي للدوام لا بد ان يقول بانه للفور لتحقق الدوام واما من لا يقول فلا يلزم القول به من هذه الجهة واما ما ادعاه بعضهم من ان كل من لا يقول بالتكرار يلزمه عدم القول بالفور فهو ساقط مع ان الشيخ في العدة ذهب الى كونه للفور ولا يقول بالتكرار

ثم

من الامم
نعم ذهب العلامة في النهاية الى عدم الفور مع عدم قوله بالتكرار ولا يلزم ان يكون ذلك التلازم بين القولين فمن يقول بالفور مع عدم قوله بالتكرار فلعله يدعي التبادر في الفور ويقول ان العقلاء يذمون العبد المسوف لامتثال المولى في النهي واما على ما ذكرنا من اخراج الكلام من الاغراء بالجهل فيظهر القول بالفور ايضا **فائدة** اختلف العلماء في جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وموضع النزاع ما اذا كان الوحدة بالشخص لكن مع تعدد الجهة واما الواحد بالشخص الذي لم يتعدد الجهة فيه بان يكون مورد الحكمين جهة واحدة فهو مما لا نزاع في عدم جوازه الا عند بعض من يجوز التكليف بالمحال وربما منعه بعضهم تمسكا بان هذا التكليف محال لانه تكليف بالمحال ولعله نظر الى كون الامر والطلب مسبوقا بالارادة واجتماع ارادة الفعل والترك محال واما الواحد بالجنس فهو ايضا مما لا نزاع في جواز الاجتماع فيه بالنسبة الى الانواع وافراده كالسجود لله وللشمس والقمر وان منعه بعض المعتزلة ايضا نظرا الى جعل الحسن والقبح من مقتضيات الماهية الجنسية وهو في غاية الضعف وكان المخالف الاول قد افرط وهذا قد فرط ثم ان القول بجواز الاجتماع هو مذهب اكثر الاشاعرة والفضل بن شاذان من قدمائنا وهو الظاهر من كلام السيد في الذريعة وذهب اليه جماعة من متاخرينا كمولانا المحقق الاردبيلي وسلطان العلماء والمحقق الخوانساري وولده المحقق والفاضل المدقق الشيرواني والفاضل الكاشاني والسيد الفاضل صدر الدين وامثالهم رحمهم الله بل ويظهر من كلام الكليني حيث نقل كلام الفضل بن شاذان في كتاب الطلاق ولم يطعن عليه ورضاه بذلك بل ويظهر من كلام الفضل ان كان ذلك من مسلمات الشيعة وانما المخالف فيه كان من العامة كما اشار الى ذلك العلامة المجلسي في كتاب بحار الانوار ايضا وانتصر هذا المذهب جماعة من افاضل المعاصرين والقول بعدم الجواز هو المنقول عن اكثر اصحابنا والمعتزلة وهذه المسألة وان كانت

المسائل الكلامية ولكنها لما كانت يتفرع عليها كثير من المسائل الفرعية ذكرها الاصوليون
في كتبهم فنحن نقتفي اثارهم في ذلك والذي يقوى في نفسي ويترجح في نظري هو جواز
الاجتماع وقد جرى ديدنهم في هذا المقام بالتمثيل بالصلوة في دار المغصوبة فان المفروض
انها شئ واحد شخصي ومحط البحث فيها هو الكون الذي هو جزء الصلوة فانه هو الذي
يحصل به الغصب ويحصل به جزء الصلوة فهذا الكون شئ واحد له حيثيتان فمن حيث انه من
اجزاء الصلوة مامور به ومن حيث انه تصرف في مال الغير منهي عنه لنا على الجواز وجوه
الاول ان الحكم انما يتعلق بالطبيعة على ما اسلفنا لك تحقيقه فمتعلق الامر طبيعة الصلوة
ومتعلق النهي طبيعة الغصب وقد اوجدهما المكلف بسوء اختياره في شخص واحد ولا يرد
من ذلك قبح على الامر لتغاير متعلق المتضادين فلا يلزم التكليف بالمتضادين ولا كون
الشئ الواحد محبوبا ومبغوضا من جهة واحدة فان قلت الكلي لا وجود له الا بالفرد فالمراد بالتكليف
بالكلي هو ايجاد الفرد وان كان متعلقا بالكلي على الظاهر وما لا يمكن وجوده في الخارج يقبح التكليف
بايجاده في الخارج قلت ان اردت عدم امكان الوجود في الخارج بشرط لا فهو مسلم ولا
كلام لنا فيه وان اردت استحالة وجوده في الخارج لا بشرط فهو ظاهر البطلان لان وجود الكلي
لا بشرط لا ينافي وجوده مع الف شرط فاذا تمكن من اتيانه في ضمن فرد فقد تمكن من اتيانه
لا بشرط غاية الامر توقف حصوله في الخارج على وجود الفرد والممكن بالواسطة لا يخرج من الامكان
وان كان ممتنعا بدون الواسطة وهذا الكلام سار في جميع الواجبات بالنسبة الى المقدمات
فالفرد هنا مقدمة لتحقق الكلي في الخارج ولا غائلة في التكليف به مع التمكن من المقدمات
فان قلت سلمنا ذلك لكن نقول ان الامر بالمقدمة اللازم من الامر بالكلي على ما ثبت
عليه الامر يكفينا فان الامر بالصلوة امر بالكون والامر بالكون امر بهذا الكون الخاص
الذي هو مقدمة الكون الذي هو جزء الصلوة فهذا الكون الخاص مامور به وهو

يلكفنا

منهي عنه لانه فرد من الغصب النهي عن الطبيعة يستلزم النهي عن جميع افراده و
لو كان ذلك ايضا من باب مقدمة الامتثال بمقتضى النهي فان مقدمة الحرام حرام ايضا
فعاد المحذور هو اجتماع الامر والنهي في شئ واحد شخصي قلت نمنع اولا وجوب المقدمة
ثم نسلم وجوبها التبعي الذي بيناه في موضعه ولكن غاية الامر توقف الصلوة على فرد
ما من الكون لا الكون الخاص الجزئي الشخصي انما اختار المكلف هذا الكون في ضمن هذا الشخص
المحرم فان قلت نعم ولكن ما ذكرته من كون الامر بالكلي مقتضيا للامر بالفرد يقتضي كون
كل واحد مما يصدق عليه فرد ما مامورا به من باب المقدمة ايضا والامر وان لم يتعين
تعلقه بالكون الخاص عينا لكنه تعلق به تخييرا فعاد المحذور ولان الوجوب التخييري
ايضا يقبح اجتماعه مع الحرام قلت اما اولا فهذا ليس بواجب تخييري كما حققنا لك في مبحث
الواجب التخييري والا لم يبق فرق بين الواجبات العينية والتخييرية وحاصله ان التخيير
في افراد الواجب العيني بحكم العقل ووجوب الافراد فيه تابع لوجود الكلي والامر في التخييري
بالعكس فوجوب الافراد في العيني تبعي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام كما يعترف به الخصم
وثانيا انا نمنع التخيير بين كل ما يصدق عليه الفرد بل نقول اذا امر الشارع بالكلي فان
انحصر في فرد او انحصر الفرد المباح في فرد فيصير الفرد والتخصص ايضا عينيا كاصل الكلي
والا فان كان الكل مباحا فالتخيير بين الجميع والا ففي الافراد المباحة فليس لك الفرد
الغير المباح مطلوبا ولكنه لا يلزم بطلان الطبيعة الحاصلة في ضمنه لان الحرام قد
يصير مسقطا عن الواجب في التوصليات بل التحقيق ان قولهم ان الواجب التوصلي يجتمع
مع الحرام على مذاق الخصم لابد ان يكون معناه انه مسقط عن الواجب لا انه واجب وحرام
كما لا يخفى وقد حققنا لك في مقدمة الواجب ان المقدمة التي هي موضع النزاع في الوجوب
وعدمه هي المقدورات المباحة التي كانت من افعال المكلف والا فقد يصير مقدمة

لجميع

الواجب شيئا غير مقدور بل من غير فعل المكلف مثل غسل الثوب الذي حصل من الغير
من دون اطلاعه وقد يكون شيئا حراما ويتم الواجب به فغاية الامر سقوط التكليف
هنا بسبب حصول الطبيعة في الخارج وذلك لا يستلزم كون المقدمة مطلوبا
للامر وكل واحد مما يمكن ان يتحقق به الواجب واجبا تخييريا نعم لو فرض انحصار تحقق
الصلوة مثلا في الدار المغصوبة فنحن ايضا نقول بامتناع الاجتماع فلابد اما من الوجوب
او التحريم فان قلت هذا انما يتم على القول بوجود الكلي الطبيعي وهو ممنوع قلت مع ان
الثابت المحقق في موضعه عند المحققين هو الوجود قد بينا لك في مسئلة تعلق الامر بالكلي
المناص عن ذلك على القول بعدمه ايضا فان قلنا القدر المشترك الانتزاعي من الافراد
التي من جملتها المحرم كيف يجوز طلبه وكيف يتاذى عن الحرام ويتخلص عنها قلنا ان ماهية
الصلوة المنتزعة من الافراد انما هي منتزعة عنها باعتبار انها افراد للصلوة لا باعتبار
انها غصب والمنتزعة منها من هذا الاعتبار هو ماهية الغصب الثاني انه لو لم يجز
ذلك لما وقع في الشرع وقد وقع كثيرا منها العبادات المكروهة فان الاحكام
المضروبة انما هي من جهة اجتماع الضدين والاحكام الخمسة كلها متضادة بالبديهة فلو
لم يكن تعدد الجهة في الواحد الشخصي مجديا للزم القبح والحمل وهو محال على الشارع الحكيم
مع ان هذا يدل على المطلوب بطريق اولى اذ النهي عن المكروه تعلق بالعبادات دون
ما نحن فيه وعباداتنا اخرى المنهي عنه بالنهي المتنزه اخص من المامور به مطلقا وما نحن
فيه فان النسبة بينهما فيما نحن فيه عموم من وجه ومن كل ذلك يظهر ان العقل لا يدل على
امتناع الاجتماع في المنهي عنه شرعا ايضا لو كان اخص من المامور به مطلقا ايضا وان امكن
اثباته من جهة فهم العرف كما حققناه ثم ولذلك افرد الاصوليون الكلام في المسئلتين
وما نحن فيه اشبه بالمقاصد الكلامية وان كان لا يندرج في المسائل الاصولية ايضا

وجه ولكن المسئلة الاتية انسب بالمسائل الاصولية وان كانت راجعة الى المسائل الكلامية
ايضا على بعض الوجوه فلنرجع الى تحرير الدليل ونقول ان معنى قول الشارع لا تصل في الحمام ولا تطوع
وقت طلوع الشمس ان ترك هذه الصلوة ارجح من فعلها كما هو معنى المكروه مع انها واجبة
او مستحبة ومعنى الوجوب والاستحباب هو رجحان الفعل اما مع المنع من الترك او عدمه
ورجحان الفعل ورجحان الترك متضادان لا يجوز اجتماعهما في محل واحد وقد اجيب عن
ذلك بوجوه الاول ان المناهي التنزيهية راجعة الى شئ خارج من العبادة ومخلة في
المطلوبية بحكم الاستقراء فان النهي عن الصلوة في الحمام انما هو عن التعرض للرشاش وفي
مواطن الابل عن انفار البعير وفي البطائح عن تعرض السيل ونحو ذلك فلم يجتمع الكراهة
والوجوب فيه اولا لمنع هذا الاستقراء وحجيته وثانيا ان معنى كراهة تعرض الرشاش
ان الكون الذي هو معرض الرشاش مكروه وهذا الكون هو بعينه الكون الحاصل في الصلوة
فلا مناص عن اجتماع الكونين في كون واحد وان قلت ان مطلق الكون الذي هو معرض الرشاش
لكراهة فيه انما المكروه هو التعرض له حال الصلوة قلت فالمرجع الى الصلوة في الحمام
منهي عنها لكونها معرض الرشاش فالنهي متعلق بالصلوة فعاد المحذور وان قلت ان مطلق
التعرض للرشاش مكروه والنهي عن الصلوة في الحمام لانه من مصاديقه
علله فيعود المحذور ايضا وثالثا ان الفرق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار
المغصوبة تحكم بحت قلنا ان نقول ان حرمة الصلوة في الدار المغصوبة انما هو لاجل التعرض
للغصب وهو خارج عن حقيقة الصلوة واتحاد كون الغصب مع كون الصلوة ليس بابعد من
اتحاد كون التعرض للرشاش مع كون الصلوة ورابعا ان هذا لا يتم في كثير من المكروهات
وفي كثير من الاوقات وتخصيص ما دل على كراهة الصلوة هنا بما لو كان في معرض الرشاش
والحكم بعدم الكراهة في غيرها ايضا في غاية البعد وكون العلة والنكتة هو ذلك في

الحكم كربح ارباح الاباطل في غسل الجمعة لا يستلزم كون الكراهة دائما الذلك كانشاهد
في غسل الجمعة هذا كله فيما ورد عن الشارع النهي عنه واما في مثل الصلوة في مواضع التهمة
مما يكون من جزئيات عنوان هذا القانون فلا يجري فيه هذا الكلام لكنهم لا بد ان
يقولوا ببطلانها جزما او لم يعهد ذلك منهم ولا مناص لهم عن ذلك بوجه فهذا ايضا يدل على
بطلان مذهب الشارح ان المراد بالكراهة هو كونه اقل ثوابا يعني ان الصلوة في الحمام
مثلا اقل ثوابا منها في غيره ومرادهم ان طبيعة الصلوة مع قطع النظر عن الخصوصيات ثوابا
وقد يزيد عن ذلك من جهة بعض الخصوصيات كالصلوة في المسجد وقد ينقص كالصلوة في
الحمام وقد يبقى بحاله كالصلوة في البيت فلا يرد ما يتوهم انه يلزم من ذلك كون جل العبادات
مكروهة لكون بعضها دون بعض في الثواب فيلزم كراهة الصلوة في مسجد الكوفة مثلا
لانها اقل ثوابا منها في المسجد الحرام وحاصل هذا الجواب ان مراد الشارع من النهي عن ترك
هذه الصلوة واختيار ما هو ارجح منها احسن فان ترك الصلوة في الحمام واختيار الصلوة
في المسجد او البيت وان خيره بالحذر ان اتيهما الاحسن ولا يخفى ان الترك المطلق
المتعلق بهذا الشخص من الصلوة من جهة هذا النهي لا يجتمع مع الفعل المطلوب من جهة
الامر بالصلوة مع انك اعترفت بان الخصوصية اوجبت نقصا لهذا الفرد الموجود عن
اصل العبادة فمع هذه المنقصة اما طلب فعلها بدون تركها او تركها بدون
فعلها او كلاهما فعلى الاول يلزم عدم الكراهة وعلى الثاني عدم الوجوب وعلى الثالث
يلزم المحذور وان قلت ان المراد بالنهي ليس هو الطلب الحقيقي بل هو كناية عن بيان
حال الفعل بانه اقل ثوابا عن غيره فلا طلب حتى يلزم اجتماع الامر والنهي قلت مع ان
هذا تعسف بحت لا يجدي بالنسبة الى نفس الامر فنقول مع قطع النظر عن دلالة هذا
النهي على طلب الترك فعل هذا الفعل مطلوب الفعل او مطلوب الترك او جهتها الى آخر

من خواطر حبيب منه م

ما ذكرنا

ما ذكرنا علينا انا نقول ترك الفرد لكونه اقل ثوابا واختيار ما هو اعلى منه انما يصح فيما
له بدل من العبادات وانا لا نذكر كالتطوع في الاوقات المكروهة على القول بها والتطوع ما لا بدل له
بالصيام في السفر والايام المكروهة فلا يصح ما ذكرت بوجه لان كل آن يصح الصلوة
ركعتين يستحب فيه ركعتان وكذلك كل يوم من الايام يستحب فيه الصيام وما في الاحكام
واردة على طبق المعتاد وعادة غالب الناس لمكان ان يكون عادة كلهم عدم استغراق
اوقاتهم بالنوافل فان كان المراد منه انه لم يكلف في هذا الوقت الذي يصلي فيه بدلا
عن الصلوة المكروهة بنافلة وهذا الذي يوقعها فيه هو الصلوة التي كانت هي وظيفة
الوقت المرجوح فهذا ليس باولى من ان يقال هذا هو الصلوة التي وظيفة هذا الوقت
ولم يكلف في الوقت المكروه بصلوة وان كان المراد انه لما علم الشارع انه لا يستغرق
اوقاته بالنوافل فقال له لا تصل وظيفة هذا الوقت المكروه وصل وظيفة الوقت الآخر
فهذا اعتراف منك بان الراجح ترك الصلوة المكروهة من دون بدل مع ان هذا الكلام
في مثل صوم يوم الغدير واول رجب وايام البيض والايام المخصوصة من شعبان وغيرها
كما ترى فان صوم مثل الغدير الذي يتفق مرة في عرض السنة ليس مما يخالف العادة
ويترجح المؤمنون بل يشترك الفساق ومع ذلك نهي عنه الشارع في السفر ويزيد منه بلا بدل
الدلالة وجود الراجح بلا مرجح لما عرفت فان قلت فما تقولون انتم في العبادات المكروهة
هل يترجح فعلها على تركها او بالعكس قلت المناهي التي وردت بعض العبادات تنزيها اما
تعلقت بها باعتبار وصفها وليس فيما تعلقت بذاتها وان فرضت تعلقه بذاتها مثل ان
يقول ان قراءة القران مكروهة للحائض على التقريب الذي سنبينه في مثل صلوة الحائض فحله
ما نهى عنها لذاتها فلا اشكال عندنا في رجحان تركها ومرجوحية فعلها ولا حاجة الى تكلفاتهم واما
لو عكس رجحان كونها كالصلوة والاحتمال ان يكون المنهي عنه هو قراءة ما زاد على سبع او سبعين فيرجع الى

النهي باعتبار الوصف فيه والحاصل ان المنهي عنه ان كان المتعلق بالذات فقد عرفت
والا فلنا ان نقول برجحان الفعل على الترك وبالمرجوحية ولا اشكال في احدهما
فان الفعل على الترك لا يستلزم ان يكون لاصل العبادة مع قطع النظر عن الخصوصيات
رجحان والخصوصية التي تحصل معها في فرد خاص مرجوحية من جهة تلك الخصوصية
وهذه المرجوحية قد توازي الرجحان الثابت لاصل العبادة وحينئذ فتحيط بها
وقد يزيد عليه او ينقص فعلى الاول تتساوى الطرفين وعلى الثاني يصير تركه
راجحا على فعله وعلى الثالث بالعكس فيما له بدل من العبادات كالصلوة في الحمام
فلا اشكال لان النهي عن الخصوصية لا يستلزم ترك الماهية فيختار غير هذه
الخصوصية سواء فيه الاقسام المتقدمة واما فيما لا بدل له كالصيام في الايام
المكروهة والنافلة في الاوقات المكروهة فنقول هي اما مباحة او مكروهة
على ما هو المصطلح فيكون تركها راجحا على فعلها بل الثاني هو المتعين هنا لئلا
يخلو النهي عن الفائدة على ظاهر اللفظ فيغلب المرجوحية الحاصلة بسبب الخصوصية
على الرجحان الحاصل لاصل العبادة ويرجح ولذلك كان المعصومون م
يتركون تلك العبادات وينهون عنها والا فلا معنى لتفويتهم ع تلك الرجحان
والمثوبة على انفسهم وعلى شيعتهم بمحض كونها اقل ثوابا من سائر العبادات سيما
اذا لم يكن لها بدل كما عرفت في دفع التوجيه المتقدم فان قلت فكيف بها
نية التقرب وكيف يصير ذلك عبادة مع ان العبادة لا بد فيها من رجحان جزما
قلت ان القدر المسلم في اشتراط الرجحان انما هو في اصل العبادة وماهيتها
واما لزوم ذلك في جميع الخصوصيات فلم يثبت واما قصد التقرب فهو ايضا يكفي
بالنسبة الى اصل العبادة وان كان لم يحصل القرب لعدم استلزام قصد التقرب

حصول

حصول القرب والا فلا يصح اكثر عباداتنا التي لا ثواب فيها اصلا ولم نقل بان
فيها عقابا من جهة عدم حضور القلب في نوع الخواطر العبث المبطلة على ظ
الشرع فيها مع ان قصد التقرب لا ينحصر معناه في طلب القرب الى الله والوصول
الى الرحمة فان من معانيه موافقة امر الآمر فهذه العبادة من حيث انها موافقة
امر الآمر يمكن قصد التقرب وان لم يحصل القرب بها من جهة مزاحمة منقصة الخصوصية
الا ترى ان الامام موسى بن جعفر ع كان يترك النوافل اذا اهتم او اغتم كما ورد في
الروايات وافتى بعضهم بهذا الذكرى فترك التكلم والمخاطبة مع الله متكاسلا
ومتشاغلا اولى من فعله ولذلك ارتكبه الامام ع ولو كان مع ذلك فيه رجحان
لكان تركه تعبيدا من مثله م ولو كان مع ذلك سيما متكررا وسيما في مثل الروايات
المتأكدة غاية التأكيد المتممة للفرائض ومع ذلك فلا ريب في صحتها لو فعل بهذه الحالة
وجواز قصد التقرب بها واما الفرائض فعدم جواز تركها مع ذلك فانما هو لحماية
الحمى ولئلا ينفتح سبيل تسويل النفس وسلوك مكيدة الشيطان فيما هو بمنزلة العمود مكيدة
لفسطاط الدين فان اكثر احكام الشرع من هذا الباب كتشريع العدة مطلقا وان
كان العلة فيها عدم اختلاط الانساب فلعل صورة العبادة يكفي في صحة قصد
التقرب ما لم يثبت مبطل من الخارج وان لم يكن مما يحصل الثواب في الخارج فح
وان ورد في امثال هذه العبادات المكروهة معارض فلا بد من طرحها كما ورد
في بعض الاخبار الضعيفة ان الامام ع صام في السفر في شعبان مع انه ليس بصريح
في كونه مندوبا بل ربما كان منذورا بقيد السفر او غير ذلك من الاحتمالات فما
لا بد من نفي الكراهة فيما لا بدل له او من القول برجحان تركه مطلقا والاظهر في صوم السفر
الكراهة وفي التطوع في الاوقات المكروهة العدم فيما ثبت الكراهة فالكلام

فيه مامر وفيما لم يثبت فلا اشكال الثالث ان المراد بكراهة العبادات
مرجوحيتها بالنسبة الى غيرها من الافراد وسماه بعضهم بخلاف الاولى فهي
ذاتية والمرجوحية اضافية ولا منافاة بينهما كالصلوة في المواطن الاربعة فهو
مرجوح بالنسبة الى التمام مع كونه افضل فردي الواجب المخير وكما انه يجتمع الوجوب
النفسي مع الاستحباب للغير كاستحباب غسل الجنابة للصلوة المندوبة على
القول بوجوبه لنفسه وكذلك الوجوب الغيري مع الاستحباب النفسي على القول
الاخر فكذا يجتمع الرجحان الذاتي مع الكراهة للغير كصلوة الصائم مع
انتظار الرفقة والمكروهات للغير كثيرة مثل الاتحاد فوق القميص للصلوة
ومصاحبة الحديد البارز لها ونحوها وفيه ان المراد بالمرجوحية الاضافية
ان كان مع حصول المنقصة في ذاتها ايضا فيتحقق الترك بالنسبة الى ذاتها
ايضا فهو المحذور والا فمعناه كون الغير افضل منه وارجح وتحقق ذلك
الغير بما يكون ما يوازي اصل الطبيعة في الثواب فيصير ما نحن فيه مرجوحا
بالنسبة الى اصل الطبيعة ايضا فيحصل بذلك لهذا الفرد ايضا منقصة ذاتية لا
ان هذه المنقصة من جهة الخصوصية لا من جهة اصل العبادة لان ذلك خلاف
اصل الطبيعة ايضا فان مبنا وعلى اعتبار تعدد الجهة ثم ان الكلام لا يتم في غير
هذه الصورة ايضا اعني ما كان مرجوحا بالنسبة الى سائر الافراد التي لها مزية
على اصل الطبيعة ولا يجدي ما ذكره المجيب اذ نقول بعد تسليم كونه راجحا بالذات
ومرجوحا بالنسبة الى الغير فاما ان يكون فعل ذلك مطلوبا او تركا او كلاهما الى اخر
ما ذكرنا في رد الجواب الثاني فان قلت مطلوب فعله لذاته ومطلوب تركه من جهة انه
مفوت المصلحة الزائدة الحاصلة في الغير فقد كررت على ما فررت منه فان المطلوب

شي

شي واحد ولا يعتبر عندك تعدد الجهة فان قلت لما جاز الفعل والترك معا
فلا يلزم التكليف بالمحال قلنا انا نتكلم فيما لو اراد الفعل واختار الفرد وجواز الفعل
والترك لا يجوز اجتماع الضدين في صورة اختياره وهو واضح مع انه لا فارق
بين قولنا لا تصل في الدار المغصوبة ولا تصل في الحمام فاعتبر فيها الرجحان الذاتي
والمرجوحية الاضافية ايضا وما يقال ان الفارق ان الصلوة ثمة عين الغصب وههنا
غير الكون في الحمام مع ما فيه من التكلف الواضح وان ذلك انما هو بعد تسليم ان
الاتحاد في الوجود الخارجي يوجب ارتفاع الاثنينية في الحقيقة يرد عليه ان ذلك
مبني على الخلط بين ما عنونه به القانون وما يجيء فيما بعد فالنهي ثمة تعلق
بالصلوة لانها غصب بعينها والغصب منهي عنه والذي ذكرنا من النقض انما
كان تعميما من باب الاولوية والاكتفاء بلزوم اجتماع المتنافيين مطلقا وليس شانا
في العبادات المكروهة مطابقا للبحث في النوع ولزوم ما ذكرنا القول بذلك
فيما لو كان المنهي عنه اخص من المامور به ايضا وان شئت تطبيق المثال على المقامين فطابق
بين قولنا صل ولا تغصب وبين قولنا صل ولا تكن في مواضع التهمة وطابق بين
لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة فان كنت تقدر على ان تقول ان
المرجوحية في الصلوة في مواضع التهمة اضافية بالنسبة الى غيرها في المثال الاول فنحن
اقدر بان نقول ان مرجوحية الصلوة في الدار المغصوبة اضافية بالنسبة الى الصلوة
في غيرها في المثال الثاني والنقض الاول الذي اوردنا في الاستدلال انما
هو بالفقرة الاولى من المثال الثاني على الفقرة الاولى من المثال الاول
والحاصل انه ذكرنا في موضع دفع جوابك بالفقرة الثانية من المثال الثاني
بالنسبة الى ما ذكرته في الفقرة الاولى منه وما دفعت به المعارضة منا سبالو اوردنا

بالمعارضة المعارضة بالفقرة الاولى من المثال الاول بالنسبة الى الفقرة
الاولى من المثال الثاني قوله وكما انه يجتمع الى اخره فيه انه رجوع عن اول الكلام
فان المرجوحية بالنسبة الى الغير غير المرجوحية للغير وكذلك الوجوب والاستحباب
وقد اختلطا في هذا المقام ويشهد به التشبيه بالغسل والتمثيل بالانتزاع مع
ان الكلام في الواجب النفسي والغيري فيما هو الكلام فيما نحن فيه وهو ان المواضع
التي اشرنا اورودها في الشرع بملاحظة اعتبار الجهة ولا يصح ذلك الا بهذا الملاحظة
مع ان الاستحباب النفسي على القول بالوجوب لغيره انما هو اذا لم يدخل وقت
مشروط بالطهارة وبعد وجوبه يجب للغير فيختلف الزمان واما على القول الاخر
فالاستحباب الغيري معناه انه يستحب ان يكون هذا الفعل في حال كون المكلف
مغتسلا لا انه يستحب الغسل الا ان يقال استحباب الفعل في حال الغسل لا يتم الا بالغسل
وما لا يتم المستحب الا به فهو مستحب فيستحب الغسل فالمناص هو اعتبار تعدد الجهة
والا فلا يصح التكليف لان المكلف به على مذهب المجيب هو الفرد وهو شيء واحد
شخصي لا تعدد فيه اصلا ومن المواضع التي ذكرنا هو الصلوة في المسجد فان المستحب الذي
ايضا متضاد وكذلك افضل افراد الواجب التخييري فانه واجب من حيث كونه
فردا من افراد الكلي ومستحب من حيث الشخص وما ادري ما يقول المجيب هنا قبالا
لما ذكره في الفرد المرجوح اللهم الا ان يقول الفرد الافضل راجح بالنسبة
الى الفرد الاخر وان كان في حد ذاته الرجحان والمزية الموجودة من المقابلة
في الافضل بالنظر الى احد فردي المخير لا بالنسبة الى ذاته
فيخرج عن المقابلة ومنها ما ورد في الاخبار الكثيرة وافتى به
الفقهاء من تداخل الاغسال الواجبة

والمتحيرة

الواجبة والمستحبة وكذا الوضوءات ونحو ذلك واضطرب كلام الاصحاب في توجيه
هذا المقام وذهب كل منهم الى صوب والكل بعيد عن الصواب واما على ما اخترنا
فلا اشكال وقد بيناه ذلك في كتاب مناهج الاحكام الثالث لو السيد اذا امر عبده
بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع انه
مطيع وعاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون واجيب عنه بان الظاهر في المثال المذكور
ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس
بجزء من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى
حصول القطع بذلك في حيز المنع حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيفما اتفقت وفيه ان
هذا الكلام بظاهره مناقض لطلب المجيب من تعلق الحكم بخصوصية الفرد فان ارادة الخياطة
باي وجه اتفق هو معنى كون المطلوب هو الطبيعة وايضا فانما الكلام في جواز اجتماع
الامر والنهي في نفس الامر عقلا وعدم الظهور من اللفظ لا يوجب جوازه اذا كان محيلا
عقلا اللهم الا ان يقول مراد المجيب ان وجوب الخياطة توصلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام وهذا
معنى قوله باي وجه اتفق وفيه ما اشرنا من انه وارد على مذهب المجيب في صورة الاجتماع
توصليا كان الواجب وغيره نعم يصير الحرام مسقطا عن الواجب لان الواجب يصير حراما
وليس مناط الاستدلال نفس الصحة بان يتمسك بعدم جواز الاجتماع حتى يجاب بالانفكاك
في التوصلي ويقال انه يصح من اجل اسقاط الحرام ذلك لا لجواز الاجتماع فلا يدل مطلق الصحة
على جواز الاجتماع وكلام المستدل من قوله مطيع عاص لجهتي الامر والنهي صريح في ان حصول
الاطاعة من جهة موافقة الامر لان الحرام مسقط عن الواجب فلا فائدة في هذا الجواب بالجملة
فالقول باجتماع الواجب التوصلي مع الحرام على مذهب المجيب انما يصح اذا اراد به سقوط
الواجب عنه بفعل الحرام واما على مذهب المنفي فيصح بارادة ذلك وارادة حصول الاطاعة

وجهة كونه من افراد المامور به في بعض الاحيان ايض هذا كله مع ما ذكرنا ان وجوب
الفرد من باب المقدمة فيكون هو ايض توصليا سيما في محل البحث الذي هو الكون الذي هو
جزء الصلوة وجوبها بالنسبة الى اصل الصلوة توصلي كما ذكرنا في مقدمة الواجب نعم قد يحصل
للجزء وجوب غيري ايض كما اشرنا في ذلك المبحث وبسببه يختلف الحكم قوله فان الكون ليس
جزء من مفهوم الخياطة فيه ان الكون تحريك الاصبع وادخال الابرة في الثوب
واخراجها عنه جزء الخياطة والفرق بينه وبين حركات القيام والركوع والسجود مكابرة
ولعل حمل الكون في كلام المستدل على خصوص الكون الذي هو من لوازم الجسم فانه هو
الذي يمكن منع جزئيته كما يمكن منع ذلك في الصلوة ايض ولا ريب ان مراد المستدل
المنع من جميع صور الكون في هذا المكان او ما يشتمل عليه الخياطة لينطبق على مدعاه قوله
حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت فيه ان اهل العرف قاطعون بانه ممتثل ولو
عاقبه المولى على عدم الامتثال من جهة الخياطة لذمه العقلاء اشد الذم ولكن لو عاقبه على الكون
في المكان لم يتوجه ذم نعم لو علم ان مراد الخياطة في غير هذا المكان وان الخياطة في هذا المكان
ليست مطلوبة لكان لما ذكره وجه وانما لم نعلم بارادة الخياطة كيف ما اتفقت فمنع الامتثال
بعد ملاحظة فهم العرف مكابرة ومع ذلك كله فذلك مناقشة في المثال فلنمثل بما ذكره
بعض المدققين بامر المولى عبده بمشي خطوة في كل يوم ونهاه عن الدخول في الحرم فاذا
مشى بمقدار المذكور الى داخل الحرم يكون عاصيا من الجهتين احتجوا بان الامر طلب ايجاد الفعل
والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ لا
اما فائدة من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق
بحيث يعد في الواقع امرين هذا مامور به وذلك منهي عنه ومن البين ان تعدد الجهة
لا يقتضي ذلك والكون الحاصل في الصلوة في الدار المغصوبة شيء واحد ويمتنع ان يكون

ماموراً

مامور به ومنهيا عنه فتعين بطلانها وايض كيف يجوز على الله تعالى ان يقول للمكلف اذا اراد
الصلوة في الدار المغصوبة لا تركع فان ركعت لعاقبتك ويقول ايض اركع هذا وغيره والا
لعاقبتك اقول ويظهر الجواب عن ذلك بالتمام مما تقدم ونقول هنا ايض قوله فالجمع بينهما في
امر واحد ممتنع ان اراد ان الصلوة من حيث انه هو هذا الفرد الذي بعينه هو الغصب والنهي
عن الغصب الذي بعينه هو الكون الحاصل في الصلوة فمنع الاجتماع فهو كما ذكره لكن الامر
والنهي ليس كذا مطلقين والحاصل ان جهتي الامر والنهي هنا تقييديتان لا تعليليتان
كما اشار اليه بعض المحققين وما ذكره من عدم الاجداء بتعدد الجهة ثم قوله بحيث يعد في الواقع
امرين ان اراد بذلك لزوم تعددهما في الجنس ففيه منع ظ وان اراد مطلق التعدد فلا
ريب انهما متعددان ولم ينتف احدى الحقيقتين في الخارج بسبب اتحاد الفرد ولم يصيرا شيئا
ثالثا ايض بل هما متغايرتان في الحقيقة متحدتان في نظر الحس في الخارج وذلك كما في
اختلاف الموارد وقد عرفت وروده في الشرع في غاية الكثرة فان الجنب الذي
نعتسل يوم الجمعة غسلا واحدا عن الجنابة والجمعة يجوز ترك هذا الغسل من حيث انه جمعة
ولا يجوز تركه من حيث انه جنابة ولا تعدد في الخارج في نظر الحس ظ وكذا المكروهات وغيرها
مما مر قوله وايض كيف يجوز الخ قد عرفت ان الشارع لا يقول له لا تركع ولا اركع هذا وغيره
بل يقول لا تغصب ويقول اركع ولا يقول اركع هذا الركوع لما مر ان التخيير اللازم باعتبار
وجوب المقدمة انما هو بالنسبة الى الافراد المباحة نعم ذلك يسقط عن المباح كما اشرناه
والتكليف الباقي في حال الفعل على تسليم تعلقه حال الفعل انما هو باتمام مطلق المكلف
به لا مع اعتبار الخصوصية وشرطها فلا يرد انه يستلزم مطلوبية الفرد الخاص فان قلت
الحكيم العالم بعواقب الامر المحيط بجميع افراد المامور به كيف يخفى عليه هذا الفرد فاذا كان
عالما بمقتضى الحكمة انه لا يريده فلا تكون من افراد المامور به فيكون باطلا قلت لعل

هذا البحث اشد الشيء اجل ما ذكرنا من كون دلالة الوجوب مطلقه مما تتبعيا ومن باب الاشارة
وان تحاورات الشارع على محاورات العرف والمعتبر في الدلالة هو المقصود من اللفظ وهو
اشد الحسن لكنا نجيب عنه بان المامور به ايجاد الطبيعة لا الفرد ولا نقول لم ان هذا
الفرد مما امر به الشارع وايجاد الطبيعة لا يستلزم خصوصية هذا الفرد فان قلت نعم لكن رخص
الشارع في ايجاد الطبيعة مطلقا وامرنا بايجادها في ضمن الافراد من باب المقدمة فلا بد ان يكون
ايجادها في ضمن هذا الفرد منها من الايجادات تلك كاشفا للحجاب عن وجه المطلوب ودافعا
للنقاب عن سر المحجوب انه لا استحالة في ان يقول الحكيم هذه الطبيعة مطلوبة ولا ارضى
بايجادها في ضمن هذا الفرد ايض ولكن لو عصيتني واوجدتها فيه عاقبتك بالنهي لما خالفتني
في كيفية الايجاد لا لانك لم توجد مطلوبي لان ذلك الامر منهي عنه شيء خارج عن العبادة
فهذا معنى مطلوبية الطبيعة الحاصلة في ضمن هذا الفرد لانها مطلوبة مع كونها في ضمن
الفرد فقد اسفر الصبح وارتفع الظلام فاذا كرقلت قلت ومن ذلك يظهر الجواب عن
الاشكال في نية التقرب لان التقرب انما هو في الاتيان بالطبيعة لا بشرط الحاصلة
في ضمن هذا الفرد لا باتيانه الخاص المنهي عنه ثم ان هيهنا تنبيهين الاول ان مقتضى عدم
جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد عدم امكان كون الشيء الواحد مطلوبا ومبغوضا
واما اقتضاء ذلك تخصيص الامر بالنهي والحكم بالبطلان دون العكس فكلا فان قول الشارع
صل مطلقا والامر يقتضي الاجزاء في ضمن كل ما صدق عليه المامور به كامر وقوله لا تغصب
ايض مطلقا يقتضي حرمة كل ما صدق عليه انه غصب القاعدة المبحوث عنها بعد استقرارها
على عدم الجواز لا يقتضي الا لزوم ارجاع احد المطلقين الى الاخر فما وجه تخصيص الامر
والقول بالبطلان كما اختاروه بل لنا ان نقول الغصب حرام الا اذا كان كونا من اكوان الصلوة
كما نقول الصلوة واجبة الا اذا كانت محصلة للغصب ولذلك ذهب بعض المتاخرين الى

الصحة

الصحة مع القول بعدم جواز الاجتماع في اصل المسئلة ويؤيده بعض الاخبار الدالة
على ان للناس من الارض حقا في الصلوة فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية وقد ذكروا
في وجه ترجيح النهي وجوها منها ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة وهو ظاهر اذ في ترك الواجب
ايض مفسدة اذا اتعين ومنها ان النهي اقوى دلالة لاستلزامه انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر
وقد مر ما يضعفه في بحث تكرار النهي ومنها ما يرى ان الاستقراء يقتضي ترجيح جانب الحرمة على
جانب الوجوب كحرمة العبادة في ايام الاستظهار والتجنب عن الانائين المشتبهين ونحو ذلك
وفيه انه لم يظهر ان هذا الحكم في امثال ذلك لاجل ترجيح الحرمة على الوجوب بل لعله كان
لدليل آخر مع ان الحرمة في الانائين مقطوع بها فلا دخل فيما نحن فيه بل يمكن القلب بان الاجتناب
عن النجاسة واجب وترك الوضوء حرام مع ان ذلك الاستقراء على فرض ثبوته لم يثبت حجيته
مع معارضته باصل البراءة وكذا ما دل من الاخبار على تغليب الحرام على الحلال معارض
بما دل باصل الاباحة فيما تعارض فيه النصان وبالجملة فلا بد من مرجح يطمئن اليه النفس
ثم الحكم على مقتضاه بالصحة والبطلان ثم ما عنون به القانون من الكلام في شيء ذي جهتين
يمكن انفكاك كل منهما عن الاخر واما ما يمكن الانفكاك عن احدهما دون الاخر كقوله
صل ولا تصل في الدار المغصوبة فقد مر الاشارة الى جواز الاجتماع فيه عقلا ولغة وان فهم
العرف خلافه ويجيء الكلام فيه واما ما لا يمكن الانفكاك عن احد الطرفين مثل ما دخل
دار غيره غصبا ففيه اقوال الاول انه مامور بالخروج ليس منهيا عنه ولا معصية في الخروج
والثاني انه عاص لكن لم يتعلق به النهي عن الخروج والثالث انه مامور بالخروج ومنهي عنه
ايض ويحصل العصيان بالفعل والترك كليهما وهو مذهب ابي هاشم واكثر افاضل
متاخرينا بل هؤلاء الفقهاء وهو اقرب فانهما دليلان يجب اعمالهما ولا موجب للجمع
والتقييد اذ الوجه ما فهم العرف كما في العام والخاص المطلقين على ما اشرنا

موجب

البيت بنية او العقل كما لو دخل دار الغير سهوا فان الامر بالخروج والنهي عنه التكليف
ما لا يطاق ايض ولكن لا دليل على استحالته اذ كان الموجب هو سوء اختيار المكلف
كما يظهر من الفقهاء في كون المستطيع مكلفا بالحج اذا اخره اختيارا وان فات استطاعته
لا يقال ان الخروج اخص من الغصب مط وفهم العرف يقتضي الجمع بين العام والخاص اذا
كانا مطلقين لانا نقول ان الخروج ليس مورد الامر من حيث هو خروج بل لانه تخلص
عن الغصب كما ان الكون في الدار ليس حراما الا من جهة انه غصب والنسبة بين الغصب
والخروج عموم من وجه والظ ان ذلك الامر انما استفيد من جهة كونه من مقدمات ترك
الغصب الواجب ومقدمة الترك اعم من الخروج وان انحصر افراده في الخروج بحسب العادة فان
الظ ان العام الذي افراده الموجودة في الخارج منحصرة في الفرد بحسب العادة
بل في نفس الامر ايضا لا يخرج عن كونه عاما في باب التعارض فلو فرض وجود ما عدا الخروج
بالخصوص فالظ انه الفرد الغالب الموجود لامكان التخلص بوجه آخر اما بان يحمله غيره
على ظهره ويخرج من دون اختيار او غير ذلك فليضبط ذلك فانه فائدة جليلة لم
اقف على تصريح بها في كلامهم واما القول الاول فاختار ابن الحاجب وموافقوه
ومستدلين بانه اذا تعين الخروج للامر دون النهي بدليل ما دل عليه فالقطع بنفي
المعصية اذا خرج بما هو شرطه من السرعة وسلوك اقرب الطرق واقلها ضررا اذ لا
معصية بايقاع المامور به الذي لا ينهى عنه وفيه ما عرفت انه لا وجه لتخصيص النهي
بذلك الامر فالنهي باق بحاله ويلزم حصول المعصية ايض واما القول الثاني فاختاره
فخر الدين الرازي وقال ان حكم المعصية عليه مستصحب مع ايجاب الخروج وفيه انه
لا معنى للمعصية الا في ترك المامور به او فعل المنهي عنه فاذ لا نهي فلا معصية مع
ان النهي ايض مستصحب لا وجه لتخصيصه كما مر ثم يمكن ان يبتني على اصولنا ان النزاع

بين

بين هذا القول وبين ما اخترناه لفظي ان مبنى ما اخترناه من اجتماع الامر والنهي
جعل التكليف من قبيل التكليف لا بلا تكليف والتنبيه على استحقاق العقاب لا طلب الترك
في نفس الامر مع علم الآمر بانه لا يمكن حصوله مع امتثال الامر ومراد المنكر هو طلب حصول
الترك في الخارج وقد يوجه كلام ابو جر اخر بعيد **قانون** اختلف الاصوليون في
دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات على اقوال وتحقيق المقام يستدعي
رسم مقدمات الاولى المراد بالعبادات هنا ما احتاج صحته الى النية وبعبارة اخرى
ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء سواء لم يعلم المصلحة فيها اصلا او علمت في الجملة و
احتاجها الى النية وهو قصد الامتثال والتقرب من جهة ذلك فان الامتثال للامر
لا يحصل الا بقصد اطاعته في العرف والعادة فالموافقة الاتفاقية لا تكفي نعم لو علم
انحصار المصلحة في شيء خاص فبعد حصوله لا يبقى وجوب الامتثال لكونه لغوا فيسقط
الموافقة الاتفاقية الاتيان بالفعل ثانيا الا ان ذلك هو نفس الامتثال والمراد
بالمعاملات هنا ما قابلها لان ما لا يحتاج صحتها الى النية سواء كان من الواجبات
كغسل الثياب والاواني او من العقود والايقاعات فان المصالح فيها واضحة
لا يتوقف حصولها على قصد الامتثال وان لم يحصل الثواب في الواجبات وحصل
العقاب في اتيانها واتيان المعاملات على طريق المحرم ولذلك لا يكلف من غسل ثوبه
بماء مغصوب وباجبار غيره او بحصوله من غير دون اطلاعه باعادة الغسل وكذلك
ترتب الاثار على الافعال المحرمة في المعاملات كترتب المهر والاعتداد والولد لمن
دخل بزوجته في حال الحيض وغيره ذلك **الثانية** الاصل في العبادات والمعاملات
هو الفساد لان الاحكام الشرعية كلها توقيفية ومنها الصحة والاصل عدمها
وعدمها يكفي في ثبوت الفساد وان كان هو ايضا من الاحكام الشرعية لان عدم

الدليل دليل العدم واما استدلال بعض الفقهاء باصالة الصحة واصالة الجواز في المعاملات
فالظ ان مراده من الاصل العموم او ظاهر القاعدة وان كان مراده غير ذلك فهو سهو الا ان
يراد باصالة الجواز اعطاء ماله بغيره او اخذ مال الغير مثلا لان الناس مسلطون على اموالهم
ولكن ذلك لا يفيد الصحة الشرعية بمعنى اللزوم وترتب الاثار ومما يتوهم ان الاصل في معاملات
المسلمين الصحة فهو مغالطة والمراد به ان ما تحقق صحيحه من فاسده في نفس الامر ولم يعلم ان
ما حصل في الخارج هل هو من الصحيح او الفاسد يحمل على الصحيح اذا صدر عن مسلم لا بمعنى
ان صحة اصل المعاملة تثبت بمجرد فعل المسلم فالمذبوح المحتمل كونه على وجه الحرام او الحلال
يحمل على الحلال اذا صدر عن مسلم لا ان الاصل في الذبح ان يكون صحيحا بل الاصل عدم التذكية
والحرمة حتى يثبت التذكية الصحيحة في نفس الامر وهذا الاصل اجماعي مدلول عليه بالادلة
المتينة القوية مصرح به في الاخبار الكثيرة **الثالثة** محل النزاع في هذا الاصل ما تعلق
النهي بشيء بعد ما ورد من الشارع بجهة صحته ثم ورد النهي عن بعض افراده او خوطب به
عامة المكلفين ثم استثنى بعضهم عنه مثل الامساك ثلثة ايام والقمار ونحو ذلك ليس من محل النزاع
في شيء اذ الكلام والنزاع في دلالة النهي على الفساد وعدمه وما ذكر فاسد بالاصل
لان الاصل عدم الصحة واما الفساد فيدل عليه عدم الدليل ومما ذكرنا يظهر ان ما تقدم
من اجتماع الامر والنهي فيما كان بين المامور به والمنهي عنه عموم من وجه سواء اتحدا في الوجود او
لا ايض خارج عن هذا الاصل ولذا افرده القوم وافردناه بالذكر وبالجملة النزاع
في هذا الاصل فيما كان بين المامور به والمنهي عنه او المامور به والمنهي عموم وخصوص مطلق
ثم اعلم ان النهي المتعلق بكل واحد من العبادات والمعاملات اما يتعلق به لنفسه او لجزئه
او لشرطه او لوصفه الداخل او لوصفه الخارج او لشيء مفارق له متحد معه في الوجود
او لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود والمراد بالمتعلق به لنفسه ان يكون المنهي عنه

وصدوره عن المسلم قائم مقام ثبوت
وقوع التذكية الصحيحة

طبع

طبيعة تلك العبادة او المعاملة مع قطع النظر عن الافراد والعوارض والاوصاف كالزمان
والمكان وغير ذلك مثاله النهي عن صلوة الحائض وصومها ونحو ذلك لا يقال ان النهي
هنا تعلق باعتبار وقوعها حال الحيض فالمنهي عنه هنا الصلوة الكائنة في حال الحيض
فالنهي انما تعلق بها لوصفها وتقييدها قيل ان مفهوم الصيغة انما يرد على المادة بعد
اعتبار قيودها وحيثياتها فقولنا زيد اعلم من عمرو في الحيثية وعمرو اعلم من زيد في الطب
معناه ان الحيثية في زيد اكثر من عمرو وعلم الطب في عمرو اكثر من زيد وبذلك يندفع
ما اورد على قولهم ان صيغة التفضيل تقتضي الزيادة في اصل الفعل مع قطع النظر عن
الافراد من انه يلزم ان يرجح العقل عما فهم او لا مثل ذلك المثال فيكون معنى قولنا لا
تصل الحائض ان الصلوة الحاصلة في حال الحيض نهي عنها فيكون المنهي عنه لنفسه منحصرا في
مثل المثالين المتقدمين لانا نقول ان الحيض من مشخصات الموضوع لا المحمول وما ذكر في
التأييد من جعل القيود من متعلقات المادة ثم سلمنا عدم كونه قيدا للموضوع لو لا كون
من قيود الحكم والنسبة الحكمية فان سلمنا كون القضية عرفية عامة بان يكون المراد الحائض
منهية عن الصلوة ما دام حائضا فليس معناها انه منهي حال المكلف لا مط فالظاهر مكلف
بالصلوة والحائض منهية عنها واما ما وقع النهي عنه مع قطع النظر عن ملاحظة حال المكلف
ايض كالامساك ثلثة ايام فيما هو في صورة العبادة والزنا والقمار فيما هو في صورة
المعاملة فهو خارج عن محل النزاع كما ذكرنا ولما المعاملة المنهي عنها لنفسها فمثلها
الخاصة لمن عنده اربع وبيع العبد والشيء ونحو ذلك ويظهر بعض ما تقدم في صلوة
الحائض واما المنهي عنه لجزئه فكالنهي عن قراءة العزائم في الصلوة وكبيع الغاصب
جهل المشترى على القول بان البيع هو نفس الايجاب والقبول الناظرين لذلك واما على
القول الاخر فالامثلة كثيرة كالنهي عن الجزء ايض يحتمل ان يكون لنفسه ولجزئه ولشرطه

او الحرم

اعني الصلوة ما دام حائضا فليس معناها
انها منهية عن الصلوة الكائنة
في حال الحيض بل المراد انها
منهية في حال الحيض
عن الصلوة والحاصل
ان المنهي عنه لنفسه انما هو بعد
ملاحظته

الى اخر الاحتمالات ويظهر حكمها بملاحظة احكام اصل الاقسام وكذا الشرط واما المنهي
عنه لشرطه فاما ان يكون لفقدان الشرط كالصلوة بلا طهارة وبيع الملاقيح فان القدرة
على التسليم حال البيع شرط وهو مفقود فيه او لكون الشرط منهيا عنه لوصفه اللازم
او المفارق او غيرهما من الاحتمالات مثل كون الساتر غصبا في الصلوة او الوضوء
بالماء المتغير للصلوة وكالنهي عن الذبح بغير الحديد في غير الضرورة واما المنهي عنه لوصفه
الداخل ويقال له الوصف اللازم كالجهر والاخفات للقراءة فانها لا تنفك عن احدهما
فالنهي عن كل منهما نهي عن الوصف اللازم والنهي عن الصوم يوم النحر فكون الصوم
في يوم النحر من اوصافه اللازمة وكبيع الحصاة وهو ان يقول بعتك ثوبا من هذه الاثواب
والمبيع ما وقع عليه هذه الحصاة اذا رميت فان النهي عن ذلك البيع لوصفه الذي هو كون تعيين
المبيع فيه بهذا النحو وكالنهي عن ذبح الذمي ومن البيع المشتمل على الربا واما المنهي عنه
لوصفه الخارج فهو مثل قوله لا تصل في الدار المغصوبة فان كون الصلوة في الدار المغصوبة
وصف خارج عن حقيقة الصلوة وليس من مقدماتها ومميزاتها نعم كونها في هذه الدار من احد
مقوماتها كالدار الاخرى والمكان الاخر لكن وصف اعتبار كونها دار الغير وكونها
غصبا امر خارج لا دخل له في ذلك والظاهر ان قوله لا تصل مكتوفا ايضا مثل ذلك اذ لم يعلم قبل
النهي اعتبار هذا النحو الوصف في الصلوة من الشرع وجودا ولا عدما فهو نهي عن وصف
خارج ايضا وكالنهي عن ذبح مال الغير وبيع العنب لمعلم الخمر وبيع تلقي الركبان واما المنهي
عنه لشيء مفارق متحد معه في الوجود فكقوله لا تصل ولا تغصب فالنهي عن المكالمة مع
الاجنبية واجراء صيغة البيع معها على القول بكون المعاطاة بيعا وكالبيع وقت
النداء ان قلنا بان النهي انما هو عن تفويت الجمعة والا فهو من القسم الاول واما المنهي
عنه لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود فكالنهي عن النظر الى الاجنبية حال الصلوة او البيع

مقوماتها

دعن

وهذان القسمان خارجان عن محل النزاع في هذه المسئلة ذكرناهما تطفلا وقد تقدم
الكلام في الاول منهما مستقصى وكلام القوم في تفصيل الاقسام والامثلة مغشوش مختلطة
اعرضنا عن ذكرها والكلام فيه وانما استوفيناها لذلك والا فلا يتفاوت الحال بين تلك
الاقسام في اكثر اقوال الائمة الرابعة اختلف الفقهاء والمتكلمون في معنى الصحة والفساد
في العبادات فعند المتكلمين هو موافقة الامتثال للشريعة وعند الفقهاء اسقاط
القضاء وذكروا في ثمرة النزاع ما لو نذر ان يعطي من يصلي صلوة صحيحة درهما فهل يبر
ان يعطي من صلى بظن الطهارة اذا ظهر له كونه فاقد الطهارة في نفس الامر فعلى الاول نعم لانه موافق
للشريعة ومطابق للامتثال بما امره الشارع في هذا الحال وعلى الثاني لا لانه غير مسقط للقضاء
فلو علم به بعد الصلوة يجب عليه القضاء وما يقال انه مسقط للقضاء بالنسبة الى هذا الامر اعني
الامر بالصلوة المظنون الطهارة وان الذي لا يسقط القضاء هو الصلوة مع يقين الطهارة
فيمكن دفعه بان المراد اسقاط القضاء بالنسبة الى كلي التكليف المحتمل وقوعه على وجوه
متعددة بعضها مقدم على بعض بحسب التمكن والعجز وظن الطهارة وتيقنها الا ان
في وحدة صلوة الظهر بحسب النوع وتعددها بحسب ذلك الاعتبار يحتاج على كون القضاء
تابعا للاداء وهو باطل وفيه ما لا يخفى اذ لا يمكن ثبوت القضاء لهذه الصلوة الواقعة بظن
الطهارة بالغرض الجديد ايضا على المعنى المصطلح الا مع فوت الصلوة ايضا فمسقطة للقضاء
على القولين والظاهر ان مراد الفقهاء اسقاط القضاء يقينا وفي نفس الامر والا فالصلوة
بظن الطهارة ايضا مسقطة للقضاء ظنا فلابد على مذهبهم اما على القول باختلاف وصف
الفعل بالصحة والفساد باعتبار زمان ظهور الخلاف وعدمه فيصح فان دون ان
او يجعله مراعى فلا يوصف بالصحة فيما لو ظن الطهارة الا اذا حصل اليقين او يكون صحيحا في
محكم عليه بالصحة الى ان ينكشف الفساد فيحكم بالفساد من اول الامر وكلامهم في ذلك

غير محرر ولعل مرادهم هو الاحتمال الاخير ومراد المتكلمين من موافقة الشريعة هو الموافقة
ولو ظنا والا فالتكليف في نفس الامر مقام اليقين بتجويز الشارع فلا منافاة بين موافقة
الشريعة وثبوت القضاء مع كون القضاء انما يتحقق لفوت الاداء لان المكلف مجوز
له التعبد بالظن ما دام غير متمكن عن اليقين وعلى هذا فلابد ان يكون مراد الفقهاء
من القضاء هو اعم من الاعادة فان الاعادة واجبة على من حصل له العلم بعدم الوضوء بعد
الصلوة في الوقت ايضا بطريق اولى فما اسقط القضاء في تعريفهم كناية عن عدم اختلال
المامور به بحيث يوجب فعله ثانيا او يثبت في الشريعة وجوب فعله ثانيا الا من جهة عدم
حصول الامتثال فيجب الاعادة مطلقا ان قلنا بكون القضاء تابعا للاداء او ثبت بامر جديد
بالفعل خارج الوقت ايضا وفي الوقت فقط ان لم يكن كذلك ولا من جهة امر جديد وان
حصل الامتثال ظاهرا والمراد من قولهم ما اسقط القضاء في الحد هو ما ثبت له قضاء
في الشريعة والا فطرده بفاسد ان اريد ما اسقط القضاء وما سقط معه القضاء
وان كان من جهة عدم مشروعية القضاء واما في العقود والايقاعات فهي صادقة
عن ترتب الاثر الشرعي عليها كتملك العين في البيع وجواز التزوج باخرى في الطلاق
ونحو ذلك وقد يعرف مطلق الصحة بذلك ولا باس به وح فلابد من بيان المراد من
الاثر في العبادات عند الفقهاء وعند المتكلمين بانه حصول الامتثال او سقوط القضاء
واما البطلان فهو مقابل الصحة ويعلم تعريفه بالمقايسة وهو مرادف للفساد خلافا
للحنفية حيث يجعلون الفاسد ما كان مشروعا باصله دون وصفه كالبيع الربوي
فيصح عندهم مع اسقاط الزيادة والباطل عبارة عما لم يكن مشروعا باصله ووصفه كبيع
الملاقيح ومثلوا للباطل في العبادات بالصلوة في الدار المغصوبة وللفاسد بصوم
العيد ووجهه غير معلوم الا انه لا مشاحة في الاصطلاح ان كان بناؤهم على تغيير

٢ هو ما اسقط القضاء
١٢ ان فرض له قضاء فلا يرد النقض في عكس التعريف
بصلوة العيد الفجر ان اريد ما اسقط القضاء
عبارة

الاصطلاح

الاصطلاح اذا تمهد ذلك فنقول الاقوال في المسئلة خمسة الاول الدلالة على الفساد
مطلقا والثاني عدمها مطلقا نقله فخر الدين عن اكثر اصحابه والاول عن بعضهم وهو مذهب
جمهور الشافعية والحنابلة والثالث الدلالة في العبادات لا في المعاملات مطلقا وهو
مذهب اكثر اصحابنا وبعض العامة والرابع الدلالة فيهما شرعا لا لغة وهو مذهب السيد
وابن الحاجب والخامس الدلالة في العبادات شرعا لا لغة وقد نسب بعض الافاضل
الى اكثرهم والاقرب القول الثالث لنا على دلالته على الفساد في العبادات ان
المنهي عنه ليس بمامور به فيكون فاسدا اذ الصحة في العبادات هو موافقة الامر
ولا يمكن ذلك مع الامتثال اذ لا امر فلا امتثال فان قلت ان هذا انما يتم لو لم
يكن امر اصلا لكن الامر موجود وهو الامر العام فيكفي موافقة العمومات فالصلوة في
الدار المغصوبة وان لم يكن مامورا بها بالخصوص ولكنها مامور بها بالعموم
فثبت الصحة وهو موافقة الامر بل واسقاط القضاء ايضا لان القضاء المصطلح
لا يتحقق الا مع فوات المامور به كما مر الاشارة في مبحث دلالة الامر على الاجزاء فلا
مانع من كونها مامورا بها ومنهيا عنها من جهتين كما اشرنا في مسئلة اجتماع الامر
والنهي قلت نعم لا يستحيل العقل ذلك ولا مانع ان يقول الشارع صل ولا تصل في الدار
المغصوبة ولكن لو صليتها فيها لاقبلت عليك فاعماها ولكنك اثمت بطلوبي
ولا يدل اللغة ايضا على خلافه ولو بحسب اصطلاح الشرع ايضا ولكن المتبادر في العرف
ومثل ذلك التخصيص يعني هذا الفرد من العام خارج عن المطلوب والعرف انما هو المحكم
لا ان المنهي عنه محض الصفة دون الموصوف كما يقوله الحنفية هذا في غير المنهي عنه لنفسه
واما هو فالتخصيص فيه اظهر او نقول ان التخصيص فيه بالنسبة الى المكلفين الا ان التكليف
كما اشرنا واما النقض بالمعاملات بان التجارة ايضا قد يكون واجبا وقد يكون

الامر

رجوع الى الورق الشرواني

مستحبا ولا اقل من الاباحة ولا ريب في تضاد الاحكام فلا بد فيه من التخصيص ايضا
فيكون منافاة الوجوب والاستحباب للتحريم لاينافي صحة المعاملة بمعنى ترتب
فالتجارة بالنسبة الى الوجوب والاستحباب الى العبادات وبطلانها بهذه الحيثية
بمعنى عدم الثواب وحصول العقاب لاينافي صحتها من جهة ترتب الاثر وكذا الكلام في الاباحة
فان منافاتها للتحريم معها لاينافي ترتب الاثر عليها وسيجي الكلام واما عكس الدلالة
على الفساد في المعاملات فلان مدلول النهي انما هو التحريم وهو لاينافي الصحة
بمعنى ترتب الاثر كما لايخفى فيصح ان يقول لاتبع بيع التلقي ولا بيع الملاقيح ونحو ذلك
ولكنك لو بعت لعصيت ولكن يصير الثمن ملكا لك والمثمن ملكا للمشتري وما في
ان التصريح بذلك قرينة المجاز وان الظاهر من النهي ليس مرادا فيه ان القرينة دافعة
للمعنى الظاهر من اللفظ ومناقضة له كما في يرمي بالنسبة الى الاسد ولا مناقضة هنا
ولا مدافعة كما لايخفى فلم يدل على الفساد عقلا ولم يثبت دلالته من جانب الشرع
ايضا كما سيجي واما اللغة والعرف فكان لعدم دلالته باحدى الدلالات واما
الاولان فظاهران واما الالتزام فلعدم اللزوم وقد يفصل بان ما كان
مقتضى الصحة فيه من المعاملات منحصرا فيما يناقض التحريم فيدل على الفساد فيه دون
غيره ووضحها ان المعاملات ما لم يجز عهد الشرع بل كانت ثابتة قبل الشرع فما
جوزه الشارع وقرره وامضاه فيترتب عليه الاثار الشرعية سواء كان ذلك
الاثر ايضا ثابتا قبل الشرع او وضعه الشرع وما لم يجوزه فلا يترتب عليه الاثار الشرعية
فان كان تجويزه بلفظ يناقض التحريم مثل الحلية والاباحة والوجوب ونحو ذلك
كاحل الله البيع وتجارة عن تراض المستثنى عن النهي عن اكل المال بالباطل و
اوفوا بالعقود ونحوها فالنهي في مثل ذلك يدل على الفساد لان النهي يدل على

الحرمة

الحرمة فاذا كان بيع مخصوص حراما او عقد مخصوص كذلك فلا يكون ذلك من جملة
ما احل الله ولا مما يجب الوفاء به لامتناع اجتماع الحرمة والحلية والحرمة والوجوب
فيخصص عموم احل الله واوفوا بذلك فيخرج عما يثبت له مقتضى الصحة فيبقى
فاسدا من جهة رجوعه الى الاصل وهو الدليل على الصحة وقدمنا في المقدمات ان
عدم الدليل على الصحة هو الدليل على الفساد وما كان من جهة اخرى لايناقض التحريم
فلا يدل كما في قوله اذا التقى الختانان وجب الغسل فلا ينافي وجوب الغسل الحرمة
في حال الحيض ونحو ذلك وهذا انما يتم بناء على ما سلمناه وحققناه من الشارع عرفا
وانفهام التخصيص الا فلا منافاة ولا استحالة في اعتبار الجهتين في غير ما كان
المنهي عنه نفس المعاملة بعينها مثل ان نخصص المقتضي في البيع في مثل احل
ونحوه من لم لايكون المقتضي في مثل قوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا وكل بيع
العقود ولايمكن التمسك باصالة تاخره لان الاصل في كل حادث التاخر فان
ما كان الاصل في المعاملة الفساد كما مر في المقدمات فهو معارض بكون المقتضي
ما يوجب الفساد لان غاية الامر تعارض الاحتمالين وتساقطهما قلت لاتعارض
بينهما ولاتناقض حتى يوجب الترجيح والاصل اعمال الدليل مع الامكان فيخصص
النهي عموم احل ويبقى مدلول قوله البيعان بالخيار بحاله لاشتماله للزوم بعد الا
وان كان حراما ولما كان العقد من العقود يخرج من ذلك ثم ان ذلك المفصل
حمل ذلك على العلماء والفقهاء حيث يستدلون بالنهي على الفساد في البيوع والانكحة
ورد على من ادعى اجماع العلماء على دلالة النهي على الفساد حيث يستدلون في جميع
الاعصار والامصار بالنهي على الفساد وقال ان ذلك الاستدلال انما هو في الموضع
المذكور لا في كل موضع وانت خبير بان اكثر ذلك الاستدلالات في البيع والنكاح

ونحوهما وقد عرفت الحال فالتحقيق ان النهي لايدل على الفساد فيهما مطلقا ويحتاج ثبوت
الفساد الى دليل من خارج من اجماع او نص وغير ذلك من القرائن الخارجية حجة القول بالدلالة
مطلقا في العبادات والمعاملات ان العلماء كانوا يستدلون به على الفساد في جميع الاعصار
من غير نكير ورد بانه انما يدل على الفساد شرعا والحق في الجواب ان علماءنا لم يحتجوا الا
ان يكون اجماعا وهو غير معلوم وان الامر يقتضي الصحة والاجزاء والنهي نقيضه فيقتضي النقيض
مقتضاهما نقيضان فالنهي يقتضي الفساد الذي هو نقيض الصحة وفيه مع عدم جريانه فيما ليس
مقتضيها الامر ان اصل المقابلة باطلة لان الامر يقتضي الصحة لاجل موافقته والامتثال
به والفساد المستفاد من النهي لو سلمناه فانما هو لاجل مخالفته وتسليم التناقض وحمل التناقض
في الاستدلال على مطلق التقابل انما نمنع كون مقتضى المتناقضين متناقضين او متقابلين
اذ قد يشترك كان في لازم واحد سلمنا لكن نقيض قولنا نقيض الصحة لايقتضي الصحة لا انه
يقتضي عدم الصحة والذي يستلزم الفساد هو الثاني ومقتضى الدليل هو الاول حجة القول
بالدلالة شرعا فقط استدلال العلماء كما مر وهو حجة او نمنع ان ذلك لايستلزم كونه
من جهة الشرع فلا وجه للتخصيص وادعاء الحقيقة الشرعية في الفساد كما هو من بعضهم في معرض
المنع واحتجوا ايضا بانه لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل
عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا
وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي
مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت الزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة
اذ لامعارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة
لخلوها عن المصلحة بل الفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لايعارضها
شيء من مصلحة الصحة وجوابه ان كون مصلحة اصل النهي راجحة لايقتضي من حيث ترتب

الاثر

الاثر عليه راجحا على عدمه ولا منافاة بينهما اصلا اذ رجحان النهي انما هو على الفعل ورجحان
الترتب انما هو على عدم الترتب وهاتان المصلحتان ثابتتان للمنهي وترتب الاثر
بالذات لانه تعرض مصلحة الترتب بعد اختيار الفعل كما توهمه المدقق الشيرازي وقد
يستدل بما ورد في بعض الاخبار من صحة عقد المملوك اذا كان بغير اذن المولى ثم رضي
به معللا بانه لم يعص الله بل عصى سيده فانه يدل على انه اذا كان فيه معصية بالنسبة الى الله
تعالى وكان منهيا عنه فيكون فاسدا وفيه انه على خلاف المطلوب ادل لان المراد بالمعصية
في الرواية لابد ان يكون هو مجرد عدم الاذن والرخصة من الشارع والا فمخالفة السيد ايضا
معصية والحاصل انه لما كان في مثل هذا ايراد ان اذن من الله من جهة العمومات وغيرها فما
يدل على الصحة الفعلية بعد الاجازة فيصح وعدم اذن المولى غير مضر وبالجملة المراد ان
ليس لعقده خاليا من مقتضى الصحة وانما كان معلقا على اذن المولى ايضا واحتجوا على عدم
الدلالة لغة بان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه ولا دلالة للنهي على ذلك بوجه
وهو مسلم في المعاملات على ما حققناه واما في العبادات فقد بيناه وقد يشكل الجمع
بين الاحتجاج والاحتجاج السابق لان مقتضاه كون الفساد من مقتضيات التحريم وهو
مدلول النهي اللغوي فكيف ينكر دلالته عليه لغة الا ان يكون مراد المستدل نفي الدلالة
اللفظية والذي لمقتضاه التحريم انما هو من باب الاستلزام العقلي وان بني على القول
بكون دلالة النهي على التحريم ايضا شرعيا فيقطع حجة القول بعدم الدلالة مطلقا هو حكم
استحالة النهي ثم التصريح بالصحة كما يظهر الجواب مما مر واما القول الخامس فلم نقف
على حجة يعتد بها ويمكن استنباط دليله والجواب عنه مما تقدم تنبيهات الاول
انهم اختلفوا في المنهي عنه لوصفه فذهب ابو حنيفة الى انه يرجع الى الوصف لا الموصوف
فصوم يوم النحر حسن لانه صوم وقبيح لانه في يوم النحر ويلزمه القول بحلية البيع الربوي

والمبيع به اسقاط الزيادة والشافعي واكثر المحققين على انه يرجع الى الموصوف فالمناهي
الشرعية لعله مواد عاء الاستقراء وقد عرفت بطلانه الخامس المنهي عنه لشرط ان
كان من جهة فقدان الشرط فليس الفساد فيه من جهة النهي بل انما هو لان فقدان الشرط
يستلزم انتفاء المشروط وان كان باعتبار حرازته في الشرط بان يكون منهيا عنه
لوصفه او جزئه او نحو ذلك فلا يتم الحكم بالفساد ايضا وان قلنا بامتناع اجتماع
الامر والنهي بكون المنهي الا على الفساد في الجملة ايضا اذ قد يكون الشرط من قبيل
المعاملات ويكون وجوبه توصليا كغسل الثوب والبدن ونحو ذلك لا يضر كونه
منهيا عنه نعم انما يصح فيما كان من قبيل العبادات كالوضوء ومما ذكرنا في مسئلة اجتماع
الامر والنهي يظهر ان هذا الاشكال يجري في المنهي عنه لجزئه ايضا في الجملة فراجع وتامل
الثالثة افرط ابو حنيفة وصاحباه فقالا بدلالة النهي على الصحة وهو في غاية الظهور
من البطلان لان التحريم كنهي حقيقة في التحريم وليس في ذلك عين الصحة ولا استلزام بوجه
من الوجوه والظاهر انهم ايضا لم يريدوا ان النهي يدل عليها بل مرادهم ان النهي يستلزم اطلاق
الاسم فنقول ان الشارع نهى عن صوم يوم النحر والحائض لا تصلي اطلاق الصوم على ذلك الصوم وكذلك
الصلوة والاصل في الاطلاق الحقيقة وذلك مبني على كون العبادات وما في
معناها من المعاملات التي يثبت لها حدود وشرائط من الشارع اسامي للصحيحة منها فلو لم يكن
مورد النهي صحيحا لم يصدق تعلق النهي على امر شرعي فيكون المنهي عنه مثل الامساك
والدعاء ونحو ذلك وهو باطل اذ نحن نجزم بان المنهي عنه امر شرعي فيه اولا منع كونها
اسامي للصحيحة سلمنا لكن المنهي عنه ليس الصلوة المقيدة بكونها صلوة الحائض مثلا بل
المراد ان الحائض منهيا عن مطلق الصلوة فان قالوا ان الحائض لا يتمكن من الصلوة
الجامعة للشرائط اولا والثاني يستلزم طلب غير المقدور ولاستحالة تحصيل الحاصل

واستمرار

والتزام العصيان مع عدم القدرة على الايجاد ولا يجدي في مقدورية فعين الاول
والنهي لا يدل على الفساد فهي باقية على صحتها قلنا نختار الاول ونقول انها متمكنة
من الصلوة الشرعية في الجملة وان لم تكن صحيحة بالنسبة الى خصوص الحائض ولا ريب
ان الصلوة الجامعة للشرائط غير هذه في ايام الحيض صحيحة بالنظر الى سائر
المكلفين وبالنظر اليها قبل تلك الايام وعدم تمكنها من الصلوة الصحيحة بالنسبة الى
نفسها وامتناعها عنها انما هو بهذا المنع والنهي وطلب تركها لممتنع بعد النهي
لا مانع منه مع ان قاعدتهم منقوضة بصلوة الحائض ونكاح المحارم اتفاقا فان
تخصيص الدليل القطعي مما لا يجوز وحمل المناهي الواردة عن صلوة الحائض على
المعنى اللغوي غلط لاستحباب الدعاء لها بالاتفاق وكذا حمل النكاح على الوطء
الدخول ارتكاب خلاف الظاهر لا دليل عليه الباب الثامن في المحكم والمتشابه والمنطوق
والمفهوم وفيه مقصدان المقصد الاول في المحكم والمتشابه قال المحقق البهائي اللفظ المفيد
ان لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو الراجح المانع عن النقيض وان احتمل وكان راجحا
فهو الظاهر والمشترك بينهما هو مطلق الرجحان المحكم وان تساويا فهو المجمل وهو مرجوح
الظاهر المأول والمشترك بينه وبين المجمل وهو مطلق المرجوحية المتشابه وفسر الشارح
العميدي المفيد بالدال على المعنى بالوضع وزاد قيدا آخر وهو ان الاحتمال وعدمه
انما هو بالنظر الى اللغة التي وقع بها التخاطب قال وانما قيدنا بذلك لان اللفظ
قد يكون نصا بالنظر الى لغة لعدم احتمال ارادة غير معناه بحسب تلك اللغة ومجملا
بالقياس الى لغة اخرى ومثل اللفظ بلفظ الاسد والمجمل بالقرء ولم يمثل للنص وقال
شيخنا البهائي ره في زبدته اللفظ ان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص والا فالراجح
ظاهر والمرجوح مأول والمساوي مجمل والمشترك بين الاولين محكم وبين الاخيرين

متشابه ومثل الشارح الجواد للنص بالسماء والارض وللظاهر والمأول والكتاب بالاسد
والغائط والصلوة بالنسبة الى اللغة والعرف والشرع على الترتيب قال شيخنا البهائي
في الحاشية على قوله لغة اي بحسب مفاهيم اللغة نحو ما في السموات وما في الارض فقوله
لغة قيد للقول لم يحتمل ويجوز ان يكون قيدا للفظين ما جعله قيدا للاخير اعني يفهم
دون الاول فلا لقيام الاحتمال العقلي في اكثر النصوص انتهى ثم قال في الحاشية ايضا للفظ
والمؤول بقوله وامسحوا برؤسكم وارجلكم بحملها على المسح ظاهرا وعلى الغسل الخفيف كما في
الكشاف مأول وظاهر كلام العميدي تخصيص هذا التقسيم بالدلالة بالوضع لغة فلا يشمل
المجازات وكلام غيره اعم وهو اقرب لان المجازات ايضا تنقسم الى هذه الاقسام فان القرائن
قد تفيد القطع بالمراد وقد لا تفيد الا الظن وقد يكون مجملا ثم ان كلام القوم فيهنا لا يخلو
عن اجمال فان الفرق بين السماء والارض والاسد بجعل الاولين نصا والثالث ظاهرا تحكم
بحت اذ الاحتمال التجوزي هو الداعي الى ظنية الدلالة وكون اللفظ ظاهرا وهو قائم في السماء
والارض كما لا يخفى اذ ليس هذا التقسيم بالنظر الى الوضع الافرادي فان القطع وعدم
القطع انما هو من جهة ثبوت اللغة بالتواتر والاحاد وبعد الثبوت فالتقسيم انما هو بالنظر
الى الوضع التركيبي وفي افادة المراد من اللفظ في الكلام المؤلف كما لا يخفى فكما يجوز احتمال المجاز
في اطلاق الاسد في قولك رايت اسدا بارادة الرجل الشجاع وينفى باصالة الحقيقة فكذلك
يجوز في قولك انظر الى السماء او انظر الى الارض بارادة مطلق الفوق والتحت كما لا يخفى فالتمثيل
بالسماء والارض كما وقع من الشارح الجواد ليس في محله ولعله غفلة عن مراد شيخنا البهائي ره بتمثيله
بقوله تعالى ما في السموات وما في الارض ففي الفرق واضح وتحقيق المقام ان هذا التقسيم
لا بد ان يعتبر بالنسبة الى دلالة اللفظ مطلقا حقيقة او مجازا ولا بد ان يناط القطع في الارادة
والظن بها بالقرائن الخارجية فان دلالة اللفظ على ما وضع له حقيقة موقوفة على عدم القرينة

على ارادة المجاز فان ثبت القرينة على عدم المجاز فيقطع بارادة المعنى الحقيقي فهو النص واذا
لم يكن هناك قرينة فباصالة العدم واصالة الحقيقة يحصل الظن بارادة الحقيقة فارادة المعنى الحقيقي
من اللفظ قد يكون ظنيا ولعل مراد شيخنا البهائي ان السموات والارض في هذا التاليف
نص في المخلوقين المعلومين بسبب قرينة المقام وهو ايضا محل تامل لاحتمال ارادة العالم
العلوي والسفلي وان اشتمل على هذين المخلوقين من باب عموم المجاز وان اراد مجموع
الكلام فالتامل فيه اظهر ثم ان مراده من التقييد بقوله لغة لا بد ان يكون هو ما قابل
العقلي لا اللغة فقط ثم ان اراد بهذا التقييد جواز الاحتمال العقلي بمعنى ان العقل يجوز
ان يراد من ذلك اللفظ غير المعنى الموضوع له مع قطع النظر عن هذا الاستعمال الخاص فهو
صحيح ولكنه لا دخل له فيما نحن فيه اذ الكلام في الاستعمال الخاص وان اراد تجويز النظر الى
هذا الاستعمال الخاص مع صحته فهو ليس بقطعي بالنظر اليه بملاحظة تلك اللغة ايضا ومع
كونه غلطا فهو خارج عن مورد كلامهم ايضا اذ الغلط لا يصدر عن الحكيم الذي كلام الاصوليين
على كلامه وان اراد بذلك تفاوت الظهور فلا ريب ان مراتب الظواهر مختلفة وذلك
لا يجعل الاظهر نصا بالنسبة الى الظاهر وهكذا لا يحصل التعارف فالنص هو ما لا يحتمل غير المعنى
عقلا ايضا بالنظر الى هذه اللغة والاستعمال وهذا القطع يحصل بحسب القرائن الخارجية
ويتفاوت بتفاوتها واعلم ان النصوصية والظهورية امور اضافية فقد ترى الفقهاء
يسمون الخاص نصا والعام ظاهرا ويقدمون القطعي على الخاص والظني على العام مع
ان الخاص ايضا عام بالنسبة الى ما تحته مع احتمال ارادة المجاز من الخاص ايضا من جهة اخرى
غير التخصيص وكونه ظاهرا بالنسبة الى المعنى المجازي فلاحظ اكثر العلماء ولا يكون الا
لاحتمال ارادة البصريين عن الاشتقاقيين دون الكوفيين واحتمال ارادة الصرفيين
منهم لشاهتهم في العلم فالمراد بالنصوصية هو بالنسبة الى العام يعني ان دلالة الاشتقاق

عليهم قطعوا من حيث تصورهم في الجملة وان كان بعنوان المجاز بخلاف دلالة العلماء
عليهم فان دلالة عليهم انما هو بضميمة اصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص وهما
لا يفيدان الا الظن **المقصد الثاني** في المنطوق والمفهوم وهما وصفان للمدلول
ويظهر من بعضهم انهما من صفات الدلالة والاول اظهر ولا مشاحة في الاصطلاح
فالمنطوق هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق هكذا عرفوهما وفيه مسامحة في العبارة
في الفرق بينهما يكون مالة المدلول اي الموضوع في محل النطق وعدمه والمقصود
من المدلول هو الحكم اما الوصف فلا يتم جعل ظرفيته في محل النطق حالا من الموصوف الا
بارتكاب نوع من الاستخدام ولو جعل الموصوف كناية عن الموضوع يلزم خروج
عن المصطلح وارتكاب نوع استخدام في الضمير المجرور وكيف كان فالامر في ذلك سهل
فالمهم بيان الفرق فنقول ان المنطوق هو مدلول يكون حكما من احكام شيء مذكور
او حالا من احواله كما ان المفهوم مدلول يكون حكما من احكام شيء غير مذكور او حالا من احواله
واما نفس ذلك المدلول فقد لا يكون مذكورا في المنطوق ايضا كما ستعرف **فائدة**
المنطوق اما صريح او غير صريح فالاول هو المفهوم المطابقي والتضمني وفي كون
التضمني صريحا اشكال بل هو من الدلالة العقلية التبعية كما مر في الاشارة في مقدمة
الواجب فالاولى جعله من باب الغير الصريح واما الغير الصريح فهو المدلول الالتزامي
وهو ثلثة اقسام المدلول عليه بدلالة الاقتضاء والمدلول عليه بدلالة التنبيه
والايماء والمدلول عليه بدلالة الاشارة لانه اما ان يكون الدلالة مقصودة
للمتكلم او لا فعلى الاول فهو على قسمين الاول ما يتوقف صدق الكلام عليه كقوله ص
رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان المراد رفع المواخذة عنهما والا لكذب او صحته
عقلا كقوله تعالى واسئل القرية فلو لم يقدر الاهل لما صح الكلام عقلا او شرعا كقول

القائل

القائل اعتق عبدك عني على الف اذ لا يصح العتق شرعا الا في ملك وهذا يسمى مدلولا
بدلالة الاقتضاء واعلم ان الذي يظهر من تمثيلهم بالامثلة المذكورة ان دلالة الاقتضاء
مختصة بالمجاز في الاعراب وما يكون قرينته العقل ولم يكن لفظيا فعلى هذا فدلالة
قولنا رايت اسدا يرمي على الشجاع ونحو ذلك من باب المنطوق الصريح او لا بد من ذكر
قسم اخر ليشمل ساير المجازات والثاني ما لا يتوقف صدق الكلام ولا صحته عليه ولكنه
كان مقترنا بشيء لو لم يكن ذلك الشيء علة له لبعد الاقتران فيفهم منه التعليل فالمدلول
عليه ذلك الشيء بحكم الشارع مثل قوله ع كفر بعد قول الاعرابي هلكت واهلكت واقعت
اهلي في نهار رمضان فيعلم من ذلك ان الوقاع علة لوجوب الكفارة عليه وهذا يسمى مدلولا
بدلالة التنبيه والايماء وهذا في مقابل المنصوص العلة فيصير الكلام في قوة ان يقال
اذا وقعت فكفر واما التعدية الى غير الاعرابي وغير الاهل فانما يحصل بتنقيح المناط
وحذف الاضافات مثل الاعرابية وكون المحل اهلا وغير ذلك وربما يفرط في القول
فيحذف الوقاعية ويعتبر محض افساد الصوم وتمام الكلام في ذلك ات في اواخر الكتاب
واما الثاني فهو ما يلزم من الكلام بدون قصد المتكلم على ظاهر المتعارف في المحاورات
مثل دلالة قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن
حولين كاملين على كون اقل الحمل ستة اشهر فانه غير مقصود في الايتين بل المقصود في الاولى بيان تعب الام
في الحمل والفصال وفي الثانية بيان اكثر مدة الفصال وهذه اقسام المنطوق و
اما المفهوم فاما ان يكون الحكم المدلول عليه بالالتزام موافقا للحكم المذكور في النفي
والاثبات فهو مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التافيف على حرمة الضرب ويسمى بلحن
الخطاب وفحوى الخطاب وسيجيء الكلام في بيانه في اواخر الكتاب والا فهو مفهوم المخالفة
ويسمى بدليل الخطاب وهو اقسام مفهوم الشرط والغاية والصفة والحصر واللقب

وغير ذلك وسيجيء تفصيلها ثم ان تقسيم المنطوق والمفهوم كما ذكرنا هو المشهور وربما يتأمل
في الفرق بين المنطوق والمفهوم الغير الصريح فيجعل ما سوى الصريح مفهوما ولعل
وجهه كون حال المدلول غير مذكور في بعض الامثلة التي ذكروها للمنطوق الغير الصريح
فان اقل الحمل مثلا غير مذكور في الايتين فانه هو الموضوع مطلق الحمل وكان حرمة
الضرب حكم من احكام الوالدين وهما مذكوران في الاية وقد يذب عن ذلك
باعتبار الحيثيات والاعتبارات فان جعل المفهوم في اية التافيف هو الحرمة وموضوعه
هو الضرب فهو غير مذكور وان جعل المفهوم حرمة الضرب والموضوع هو الوالدين
فهو مذكور فكذلك الحمل واقل الحمل **قانون** اختلف الاصوليون في حجية مفهوم الشرط
ولا بد في تحقيق هذا الاصل من رسم مقدمات الاولى ان لفظ الشرط يستعمل في معان منها
في الصحاح الشرط معروف وكذلك الشريطة والجمع الشروط وشرايط وقد شرط عليه كذا
ويشرط واشترط عليه ويفهم من ذلك انه اراد به مجرد الالزام والالتزام ولو بمثل النذر
واليمين وعن القاموس الزام الشيء والتزامه بالبيع ونحوه واستعمله النحاة فيما تلا حرف
الشرط مطلقا وما علق عليه جملة بوجود ايضا حكم يجب لو مضمونها عند حصوله وقد يستعمل في
العلة وفي مصطلح الاصوليين ما يستلزم انتفاؤه انتفاء المشروط به ولا يستلزم
وجوده وجود المشروط فمن مصاديق الاستعمال الاول النذر والعهد ونحوهما و
الشرط في ضمن العقد مثل ان تقول بعتك وشرطت عليك ان لا تخرج بها من البلد ومن
مصاديق الثاني ما تمثل به من نحو ان كان شيئا فالقدرة وقد يسميه النحاة ان الوصلية
ومثل الا يكون هو اقبالكم على البغاء ان ردن تحصنا ومثل ان كان هذا انسانا كان
حيوانا ومن مصاديق الثالث وان كنتم جنبا فاطهروا ومن الرابع الوضوء شرط الصلوة
والقبض في المجلس شرط لصحة الصرف وحولان الحول شرط في وجوب الزكوة واما العلة

فقد

فقد جعل بعضهم من جملة اطلاقاته ولكنه خلاف ما صرح به اهل اللغة فان الشرط
الساعة جمع شرط بالتحريك وهو العلامة وكذلك بعض الاستعمالات الاخر مثل شرط
الحجام اذا شق الجلد بمبضعه ولم يكن ما خوذا من المتحرك الثانية الجملة الشرطية ايضا
تستعمل في معان كثيرة احدها ما يفيد تعليق الجزاء وجودا على وجود الشرط فقط مثل
قولهم ان كان هذا انسانا كان حيوانا وليس عدمه معلقا على عدمه ومنه قوله تعالى
لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وهذا الاستعمال مبني على قاعدة اهل الميزان
حيث يجعلون هذا التركيب لبيان الدليل على العلم بانتفاء المقدم بسبب انتفاء التالي
ويقولون استثناء نقيض التالي ينتج رفع المقدم بخلاف العكس يعني يعلم من انتفاء
الحيوانية انتفاء الانسانية ومن انتفاء الفساد انتفاء تعدد الالهة والثاني ما يفيد
تعليق عدم الجزاء على عدم الشرط ايضا مثل اذا كان لما يقدر كر لم ينجسه شيء فعدم
التنجيس وجوده معلق على وجود الكرية وانتفاؤه معلق على انتفائه وهذا هو المصطلح
اهل العربية ومتعارف لسان العرب بخلاف هذا الاستعمال لكون الاول سببا
للثاني والنظر انما هو الى الظاهر الحال مع قطع النظر عن نفس الامر وما قيل ان الاول
اذا كان سببا فلا يفيد انتفاؤه انتفاء المسبب لجواز تعدد الاسباب بل العكس اولى لان
كما يشهد به قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ولانه ناش من الخلط بين الاصطلاحين
وقوله بل العكس اولى فيه ان العكس هو كون انتفاء الثاني علة لانتفاء الاول ولم يقل
احد بل هو علة للعلم بانتفاء الاول فلا وجه لهذا الكلام بظاهره وثانيا ان المراد انحصار
السبب في الظاهر وثالثا ان الاصل عدم سبب اخر واذا علم له سبب اخر فالسبب هو احدهما
لا بعينه لا معينا ومن هذا الباب لو على الهلاك عمرو قول الحماسي ولو طار ذو حافر قبلها
لطارت ولكنه لم يطر فان رفع المقدم لا ينتج رفع التالي على قاعدة اهل الميزان

وح يبقى الاشكال في اطلاق الشرط على السبب لظهور انه لا فرق بين قولنا مفهوم الشرط حجة معناه
مفهوم الجملة الشرطية اي ما يقوله النحاة شرطا وهو الواقع بعد ان واخواتها معلقا عليه
حصول مضمون الجملة التي بعده كما هو محل النزاع الاصوليين كما يشهد به قولهم المعلق بكلمة
ان عدم عند عدم شرطه ونحو ذلك لا اذا كان ذلك الواقع بعد ان واخواتها شرطا
اصوليا ايضا فان الواقع بعد هذه الحروف قد يكون شرطا وقد يكون سببا كما
يجوز ان يقال ان قبضت في المجلس صح الصرف يجوز ان يقال اذا غسلت ثوبك عن البول
فيطهر مع انه اذا كان ذلك الواقع شرطا اصوليا فلا معنى لكون انتفاء ذلك الحكم بانتفائه
مفهوما اذ ذلك هو مدلول الشرط نفسه فالحاصل ان حدوث تلك الهيئة يغيره عن معناه
ويصير سببا للظهور فقولهم مفهوم الشرط حجة معناه ان ما يفهم من تلك الجملة التي
يسميها النحاة شرطية في محل السكوت حجة وبعبارة اخرى تعليق الحكم على شيء بكلمة
ان واخواتها يفيد انتفاء الحكم بانتفاء ذلك القيد بدلالة التزامية لفظية بينة
فيكون حجة سواء فهم منه الشرطية المصطلحة للاصوليين او السببية فلا منافاة
اذا بين السببية والشرطية لتغاير الموضوعين بالنظر الى الاصطلاح فما يقع في كلام النحو
ان قبضت في المجلس صح الصرف هو عبارة اخرى عن قولنا شرط صحة الصرف
القبض في المجلس الفرق هو الاسمية والحرفية كالفرق بين من والى والابتداء و
الانتهاء ان اريد به الشرط الاصولي كما هو الظاهر فلا يتم اذ قد بينا ان الظاهر من الجملة
الشرطية على تقدير الحجية وفهم انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط هو السببية كما بينا فاما
فكيف يصير مساويا للشرط الاصولي فحاصل قولنا مفهوم الشرط حجة ان مفهوم الجملة
الشرطية سبب الاولى للثانية والاول الثاني ضعيف وان اريد به معنى اخر مثل ان يقال
المراد بالشرط هو ما علق انتفاؤه انتفاء شيء آخر وتوقف وجود الآخر عليه يشمل

السبب

السبب ايضا وان الجملة الشرطية ايضا يفيد هذا المعنى فهذا وان كان اوجه مما تقدم لكنه
ايضا لا يتم لان الجملة الشرطية اخص من هذا اذ لا تفيد الا السببية الثالثة ما كان شرطا للصدق
والحكم عن القائل الا الثبوت في نفس الامر مثلا اذا انزل لزمان شتاء فانه قد لا ينزل الثلج
في الشتاء الثالثة قد اشرنا الى ان محل النزاع هو الجملة الواقعة عقيب ان واخواتها والظاهر انه
لا فرق بين ادوات الشرط وما دل على التعليق صريحا او تضمنا فالاسماء المتضمنة معنى الشرط
كالحروف مثل قوله تعالى فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات فمما ملكت ايمانكم وموثقة
ابن بكير ناطقة بحجية مفهومها بالخصوص اذا تمهد ذلك فنقول ذهب الاكثرون الى ان
تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يدل على انتفاء الحكم عند انتفائه وذهب جماعة
الى العدم والاول اقرب لنا ان المتبادر من قولنا ان جاءك زيد فاكرمه ان لم يجيئك
فلا يجب عليك اكرامه لا لا اكرمه كما توهم وهو علامة الحقيقة واذا ثبت التبادر في العرف
يثبت في الشرع واللغة لاصالة عدم النقل واما ما قيل معناه في العرف الشرطي واكرا
ايا مجيئه اياك فليس على ما ينبغي وكذا ما ذكره العلامة في التهذيب حيث قال المعلق
بكلمة ان يعدم عند عدم الشرط لانه ليس علة لوجوده ولا مستلزما له فلو لم يستلزم العدم
خرج الشرط عن كونه شرطا ويؤدي مؤداه كلام غيره ايضا وهذان الكلامان مبنيان
على الخلط بين اصطلاح النحاة واصطلاح الاصوليين في الشرط وقد عرفت ان المتبادر
هو السببية ظاهرا وان كان مدخول ان بالذات شرطا مع قطع النظر عن دخول ان
فهذان الكلامان ناظران الى اعتبار لفظ الشرط والغفلة عن ان الشرط معناه في الاصول
هو ما ذكرناه لا مطلقا ونحو لما اثبتنا التبادر لهذه الهيئة التركيبية فنقول سائر الاستعمالات
التي ذكرت كلها مجازات لتبادر غيرها ولانه خير من الاشتراك فما يقول ان لفظ ان مستعملة
في جميع هذه المعاني والاشتراك والمجاز كلاهما خلاف الاصل فلا بد ان يكون حقيقة

في القدر المشترك وهو ما علق عليه وجود المشروط لا وجه له بعد وضوح الدليل هذا
الكلام في الجملة الشرطية واما لفظ الشرط فهو وان كان خارجا عن محل النزاع لكن
لما حصل الغفلة للبعض لمحو الخلط الاصطلاح في تحقيق القول فيه ان المتبادر منه في العرف
احد المعنيين اما ما يتوقف عليه وجود شيء وينتفي بعدمه اعم من ان يكون وجوده
علة او لا واما معنى الالتزام والالزام فلا وجه لحمله على المعنى الاصولي حيث ورد هذا وقد
احتجوا على حجية مفهوم الشرط بانه لو لم يفد تعليق انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لكان
التعليق لغوا فنزهه كلام الحكيم عنه وفيه اولا ان الخروج عن اللغوية لا ينحصر في اعتبار هذه
الفائدة بل يكفي مطلقها واصالة عدم الفائدة الاخرى لا ينفع احتمالها مع ان الغالب وجود
الفوائد وثانيا ان هذا لا يناسب القول بالحجية ولا يوافق القول بالدلالة اللفظية
كما هو المعهود في هذا المقام في السنة القائلين بالحجية فان المعيار في امثال هذه المقامات
اثبات الحقيقة والتشبث باصالة الحقيقة لكون قاعدة في اللفظ المخصوص لا يخرج عن
مقتضاه الا بما دل الدليل على خلافه من الخارج ولذلك يتمسكون بالتبادر وفهم اهل اللسان كما
يظهر من استدلالهم ببعض الاخبار المذكورة في كتب الاصول واما اثبات الكلية اللفظية
وحجية الدلالة العقلية بمجرد ان العقل يحكم بان كل موضوع لم يظهر للشرط فائدة اخرى
سوى ما ذكر فلا بد من حمله على ارادة ذلك فمع ان ذلك لا اختصاص له بحجية المفاهيم فضلا
عن خصوص مفهوم الشرط ولا يقتضي تاسيس اصل عليه في الحكم بمفهوم الشرط ومطلق المفهوم
بل هو يجري في جميع المواضع وانه انما يتم لو وجد مقام لم يحتمل فائدة اخرى يوجب الخروج
عن اللغوية وهو مردود عليه انه يؤل النزاع بين المثبت والمنكر الى تجويز اللغو في كلام
الحكيم وعدمه لو وجد مثل هذا الفرض ولا اظن احدا من المنكرين يرضى بذلك بل الظاهر منهم
انهم ينكرون وجود موضع لا يحتمل فائدة اخرى وان ذلك اثبات للغة بالعقل وما

يقولون الاستقراء يحكم بان كل ما وجد لفظ لا يتصور له فائدة سوى فائدة معينة
فهو موضوع له فهو بمعزل عن التحقيق غاية الامر استفادة كون المعنى مرادا من اللفظ
واما كونه مدلولا بالدلالة اللفظية فكلا فان قيل انما نحن نقول بان مفهوم الشرط
حجة اذا لم يظهر فائدة سوى انتفاء الحكم عند انتفائه لظهوره او مساويا لها او زيد
منها وبالجملة اذا كان هذه اظهر الفوائد لا اذا لم يحتمل فائدة اخرى ايضا قلنا هذه ايضا
لا يثبت الدلالة اللفظية واما العقلية الحاصلة بسبب القرائن الخارجية فالظاهر ان
المنكر ايضا يعترف بحجيته ولكنه لا يصير قاعدة كلية بخصوص المقام كما هو مقتضى
القواعد الاصولية فالذي يليق بقواعد الفن اثبات اظهريتها من بين الفوائد
مطلقا لانه اذا كان اظهر الفوائد في موضع يكون حجة في ذلك الموضع واحتج المنافي
بان تاثير الشرط هو تعلق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر ولا يخرج
عن ان يكون شرطا الا ترى ان انضمام احد الرجلين شرط في قبول الشهادة الاخر
وقد ينوب عنه انضمام امرأتين واليمين فلا يفيد تعلق الحكم بشرط انتفاء الحكم عند انتفائه
لجواز ثبوت بدل له وفي الاستدلال تسليم السببية كما ذكرنا لكن المستدل لم يتمسك في منع
حجيتها باحتمال النائب فلا يكفي مجرد تعلق الحكم بالشرط في نفي الحكم عند انتفائه وانت
خبير بان الاحتمال لا يضر الاستدلال بالظواهر والا لانسد باب الاستدلال في الايات
والاخبار فنقول فيما لم يثبت شرط اخر ولم نعلم تحقق سبب اخر الاصل عدمه لا يقال هذا
ينافي ما ذكرت سابقا ان في معنى حجية المفهوم هو كون ذلك المعنى مدلولا للفظ
في محل السكوت وهذا ليس من قبيل دلالة اللفظ اذ لا يتم ذلك الا بانضمام اصالة
عدم تعدد السبب لانا نقول التبادر يقتضي انحصار المدلول ويفيد تعيين السببية
في الظاهر وذلك الاحتمال هو احتمال التجوز في الكلام الذي يجري في جميع الالفاظ المستعملة

في معانيها الحقيقة ولا يعتني بها ابدا والا لما كان للتمسك باصل الحقيقة معنى
وهو خلاف الاجماع وان ثبت عن دليل اخر وجود سبب اخر كالمثال المذكور فح
نقول الشرط او السبب احد المذكورات كما ان الظ في الامر الوجوب العيني فاذا
ورد امران متضادان في محل واحد نحملهما على التخيير وذلك لا يوجب خروج
صيغة الامر عن كونها حقيقة في العيني واحتجوا ايض بقوله تعالى ولا تكرهوا
فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لا يجوز الاكراه مط فلا يصح التعليق لو
اريد انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وجوابه ان السالبة هنا بانتفاء الموضوع
وما يق ان الواسطة ممكن بين عدمه فلا يستلزم نفي ارادة التحصن ارادة البغاء حتى
لا يمكن الاكراه فقد يحصل الذهول عنهما فهو مدفوع بانها تنتفي عند النية وقد
يجاب ايض بان مفهوم الشرط انما يكون حجة اذا لم يظهر له فايدة سواه وهو متحقق
هنا مثل تنبيه الموالي على انهن اذا اردن التحصن مع ما بهن من الضعف والقصور فانتم
اولى بذلك ويظهر لك ما في هذا الجواب مما اسلفنا لك سابقا ويمكن ان يق
ان الشرط هنا ورد مورد الغالب اذ الغالب تحقق الاكراه هو مع ارادة التحصن
فلا حجة فيه كما سيأتي والاولى ان يق ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وبعد
ثبوت الحقيقة فهذا الاستعمال المجازي لان المجاز خير من الاشتراك او يق ان اللفظ
يقتضي ذلك ولكن القرينة الخارجية مانعة ولولا القرينة على عدم ارادة المفهوم
من الاجماع القاطع لعملنا على مفهومه فالاجماع هو القرينة على عدم ارادة ذلك واولى
المعاني التي يمكن حمل الاية عليها هو التنبيه على علة الحكم فان القيد الوارد بعد النهي
على ما ذكره بعض المحققين اما ان يكون للفعل مثل لا تصل اذا كنت محدثا او
للترك مثل لا تبالغ في الاختصار ان حاولت سهولة الفهم او للعلة مثل لا تشرب الخمر

ان كنت

ان كنت مؤمنا وما نحن فيه من هذا القبيل اقول ومن هذا القبيل ايض قوله تعالى ولا
يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله الاية **قانون**
اختلفوا في ان تعليق الحكم على الوصف يدل على انتفائه عند انتفاء الوصف ام
لا سواء كان الوصف صريحا مثل اكرم كل عالم او في السائمة زكوة ولي الواجد يحل
عقوبته او مقدرا كقوله لان يمتلي بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلي شعرا فان امتلاء البطن
من الشعر كناية عن الشعر الكثير فمفهومه انه لا يضر الشعر القليل احتج المثبتون بما تقدم
في مفهوم الشرط من لزوم اللغو في كلام الحكيم فلو لم يفد انتفاء الحكم عند انتفائه لعري
الوصف عن الفايدة ولعده العقلاء مستهجنا مثل قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيب
وبان ابا عبيدة الكوفي فهم من قول النبي صلى الله عليه وآله الواجد يحل عقوبته وعرضه ان لي غير الواجد
لا يحل عرضه وقال انه يدل على ذلك وهو من اهل اللسان والجواب عن الاول يظهر مما
سبق فانه يلزم اللغو لو لم يحتمل فايدة اخرى والفوايد المحتملة كثيرة مثل الاهتمام بحال
المذكور ومثل حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى او احتياج السامع اليه او
سبق بيان غيره وليستدل السامع على المسكوت عنه فيحصل له رتبة الاجتهاد او غيرها من
مما ذكروه فان قيل نقول بذلك اذا كان ذلك اظهر الفوايد فيجاب عنه بما تقدم في
مفهوم الشرط وبالجملة التعليل بلزوم العراء عن الفايدة واخراج الكلام عن اللغوية
لا يقتضي الا ثبوت فايدة ما فاذا ثبت من القرينة الخارجية اظهرية الفايدة المتنازع
فيها فلا ننكرها حاشا عن القول بمقتضاها ايض وما يظهر بكلام بعضهم لا احتمال
الغير لارادة كما فهم نظير السيد في مفهوم الشرط حيث اكتفى في نفي الاستدلال بمجرد
احتمال تعدد السبب فهو ضعيف لما بينا ومن هذا القبيل قول ابي عبد الله ع في صحيحة
الفضيل قال قلت له ما الشرط في الحيوان قال ثلثة ايام للمشتري قلت فما الشرط في غير

الحيوان قال البيعان بالخيار ما لم يفترقا واما الاستبعاد فممنوع وما تبرلي بحجيته في المثال
المذكور فانما هو لكون اصل الحكم وهذا المثال من باب توضيح الواضحات وكان
ذكر الوصف هنا والافهذ يكون فايدة الوصف مجرد التوضيح بل نقل عن الاخفش
وجماعة من ائمة العربية ان وضع الصفة للتوضيح فقط لا للتقييد وان مجيئها للتقييد
خلاف الوضع غاية الامر تعارض ذلك مع ما نقل من فهم ابي عبيدة وظهور خلافه
في افهامنا ايض فيتساقطان فيبقى عدم الدلالة على المدعى واما الجواب عن الثاني
فيظهر مما ذكرنا من المعارضة مع ان فهمه لعله كان مبنيا على اجتهاده في اللغة في كلام اللغويين
واحتج النافون بانه لو دل لدل باحد الدلالات الثلث وكلها منتفية اما المطابقة
والتضمن فظ والا لكان منطوقا واما الالتزام فلعدم اللزوم الذهني لا عقلا ولا عرفا
ولي في المسئلة التوقف وان كان الظ في النظر انه لا يخلو عن الاشعار كما هو المشهور ان
تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية لكن لا بحيث يعتمد عليه في الاحتجاج الا ان ينضم
اليه قرينة كما في صحيحة الفضيل المتقدمة ومما هو من هذا القبيل القيود الاحترازية في الحدود
والرسوم واما مثل قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة فدلالته على عدم كفاية عتق الكافرة
ليس من جهة مفهوم الوصف كما توهم ولا من جهة مجرد الاجماع عليه كما نقله العلامة في النهاية
بل لان اتحاد موجب المطلق والمقيد مع كون التكليف شيئا واحدا يوجب الحمل على
المقيد لان الحمل على المط ترك للمقيد بخلاف العكس وبالجملة القيد مطلوب فمع تركه
لا يحصل الامتثال فعدم الامتثال بعتق الكافرة انما هو لعدم حصول الامتثال بالمؤمنة
التي ورد بها الخطاب مع كون المطلوب رقبة واحدة ثم ان ههنا فوايد لا باس بذكرها الاولى انهم
ذكروا ان حجية مفهوم الشرط والوصف ونحوهما انما هو اذا لم يكن على طبق الغالب مثل
وربائبكم اللاتي في حجوركم ولا يحضرني منهم كلام في بيان ذلكم وعندي ان وجهه ان النادر في بيان ذلكم

انما

انما هو المحتاج حكمه الى التنبيه والافراد الشايعة تحضر في الاذهان عند اطلاق
اللفظ المعرى فلو حصل احتياج في الانفهام من اللفظ فانما يحصل في النادر فالنكتة
في الذكر لا بد ان يكون شيئا اخر لا تخصيص الحكم بالغالب وهو فيما نحن فيه التنبيه
بالولد وما بيننا ظهر السر في عدم اطراد الحكم فيما اذا ورد مورد الغالب في غير باب
المفاهيم ايض الا ترى انه لا يجوز التيمم لواجد الماء لمن منعه زحام الجمعة عن الخروج
مع ان الاطلاق الحكم بالتيمم لمن منعه زحام الجمعة عن الخروج وايض قالوا باشتراط
عدم كون المخالف اولى بالحكم مثل ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق وفي النكتة في
التنبيه على خطائهم في العلة والحجة ويمكن ارجاعه الى القسم الاول وبالجملة المعتبر في
دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي هو عدم القرينة الظاهرة على ارادة الخلاف فكلما علي
ظهور قرينة على ارادة غيره فحملها عليه لا لان الحجية انما هو اذا لم يظهر للقيد فايدة اخرى
كما هو مقتضى الدلالة العقلية بل لثبوت القرينة على الخلاف كما هو مقتضى الدلالة
اللفظية **الثانية** قد توهم بعضهم ان فايدة المفهوم وثمرة الخلاف انما يظهر اذا كان
المفهوم مخالفا للاصل مثل ليس في الغنم المعلوفة زكوة او ليس في الغنم زكوة اذا كانت
معلوفة او الى ان تسوم واما اذا كان موافقا للاصل كقوله ع في الغنم السائمة كلام
زكوة فلا فان نفي الزكوة هو مقتضى الاصل وقال ان دعوى الحجية انما نشات من
الغفلة عن ذلك لكون المفهوم مركوزا في العقول من جهة الاصل واستشهد على ذلك
بكون الامثلة المذكورة في استدلالاتهم من هذا القبيل وانت خبير بما فيه لكمال و
وضوح الثمرة والفايدة في الموافق للاصل ايضا لان المدعي للحجية يقول بان هنالك
حكمين من الشارع فلا يحتاج الى الاجتهاد في طلب حكم المعلوفة كما ان المنكر يحتاج
موافقا لا يكفي الا بعد استفراغ الوسع في تحصيل الظن بعدم الدليل كما سياتي ان شاء الله
للاصل

الاصلي

في محل لو دية لا يعارض الدليل ولكن الدليلان يتعارضان ويحتاج المقام الى الترجيح
فاذا اتفق دليل اخر على خلاف المفهوم فيعمل عليه من دون تامل على القول بعدم الحجية
ويقع التعارض بينه وبين المفهوم على القول بالحجية وربما يترجح المفهوم على المنطوق
اذا كان اقوى فضلا عن منطوق واحد وربما حمل مثلا للفضلة فهو فضلة عن
المتوهم اذ كلا منهم متحونة بالحكم في المخالف للاصل والموافق والامثلة واردة على القسمين
كما لا يخفى على المتتبع الثالث مقتضى مفهوم المخالفة انما هو رفع الحكم الثابت للمذكور على
الطريقة الثابتة للمذكور وقد وقع هنا توهمان احدهما ما اشرنا اليه سابقا من
ان مفهوم قولنا اعط زيدا ان اكرمك لا تعطه ان لم يكرمك وهو باطل لان رفع
الايجاب هو عدم الوجوب اعم من الحرمة التي هي مقتضى النهي نعم اذا كان الحكم الموافق هو
الجواز بالمعنى الاعم يكون مفهومه الحرمة كما في قوله عليه السلام يتوضأ من سؤره و
يشرب فان مفهومه ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب فانه وان
كان مفهومه الصريح نفي الجواز لكنه ملزوم للحرمة وثانيهما ما صدر عن جماعة من الفحول
قال بعضهم ان مفهوم قولنا كل غنم السائمة فيها الزكوة ليس كل غنم معلوفة فيها الزكوة وان
هذا يصدق على تقدير ان يجب في بعض المعلوفة الزكوة فلا يلزم ان يصدق قولنا لا شيء
من المعلوفة كما هو مقتضى السائمة كما ذكره بعضهم على صاحب المعالم حيث ادعى ان مفهوم
قولنا كل حيوان ماكول اللحم يتوضأ من سؤره ويشرب هو انه لا شيء مما لا يؤكل لحمه
يتوضأ من سؤره ويشرب فهذه دعوى لا شاهد عليها من العقل والعرف والعلامة
على الشيخ كما انت خبير بان ذلك التوهم يشبه بان يكون ناشيا عن بعضهم جعل المفهوم
نقيضا منطقيا للمنطوق وهو وان كان يصدق مثل ذلك في غاية البعد ومثلهم بل من
دونهم عن اشباه اختلاف الموضوع وكذلك يتصادقان ايضا والظاهر ان مرادهم من اطلاق النقيض

على المفهوم كفخر الدين الرازي نما هو ان المفهوم والمنطوق في فان نقيض كل شيء
رفعه والمراد رفع ذلك الحكم عن غير الموضوع والحق هو ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم من
الحكم المخالف في جانب المفهوم انما يستفاد من جهة القيد في المنطوق فكلما قد ثبت فيه
القيد وتعلق به من افراد الموضوع فيفهم انتفاء الحكم بالنسبة الى ذلك القيد والا لبقي
التعليق بالنسبة اليه بلا فائدة ومما يؤيد ان الفائدة تحصل في الجملة بثبوت المخالفة في الجملة
فهو بمعزل عن التحقيق اذ يبقى التصريح بالجميع بلا فائدة فمفهوم قولنا كل غنم سائمة فيها الزكوة
لا شيء من المعلوفة كذلك فان وجوب الزكوة متعلق على سوم كل غنم فيرتفع بعلوفية كل غنم
وما قيل ان ذلك لعله للعدم وجود امر مشهود مشترك بين الافراد المنطوق وبعض
افراد المسكوت يعني ان جميع افراد ما يؤكل لحمه مثلا يجوز الشرب والتوضؤ من سؤره
فينطق به في الكلام وانما لم يشترك بعض الافراد الغير الماكول انه مع كونه شريكا للمنطوق في
لاجل عدم لفظ مشهور جامع لهما فبقي بيانه الى وقت الحاجة فقيل انه لا يحصل الا في وقت
وجود اللفظ المشهور المشترك فقد يصح ان يؤتى مثلا كل حيوان يجوز التوضؤ من اكله
الا الكلب مثلا وكذا في قوله كل غنم سائمة فيها الزكوة مع ثبوت الحكم لبعض المعلوفة ثم
يمكن ان يؤتى كل غنم فيها الزكوة الا النوع الفلاني فلم ينقطع المناص حتى يلزم تاخير البيان وغيره
من الخرازات فلا بد للتقييد من فائدة والمفروض انه ليس الا نفي الحكم عن غير محل النطق مع
ان القول بكون استعمال القيد هنا لذلك لا لاخراج غير المقيد عن الحكم خروج عن
مقتضى القول بحجية المفهوم اذ هو ما مبني على التبادر من اللفظ او على لزوم خلو كلام الحكيم
عن الفائدة لولاه كما تقدم وهو انما يصح لو لم يكن هناك فائدة اخرى واما ما ذكره بعضهم
ان مفهوم قولنا بعض الغنم السائمة فيها الزكوة الخ انا ان اريد بان يكون السائمة صفة لبعض
الغنم وبيانا لا للغنم فقط كما هو المناسب لطريقة اهل الشرع فمفهومه ان لم يجب في البعض الاخر

الاخر الذي هو المعلوفة زكوة لا ما ذكره وان اريد البعض الغير المعين بان يكون
السائمة صفة للغنم لا للبعض كما هو الظاهر من كلامه وهو الموافق لطريقة اهل الميزان فرفع ثبوت
الحكم نفيا واثباتا الى البعض فانه القيد الاخير من السور والنفي والاثبات انما يرجعان
الى القيد الاخير على التحقيق فمفهومه ان البعض الاخر من السائمة ليس يجب فيها الزكوة
وهذا مما يعتريه وبقول وورود مثل كلام الشارع فانه تكليف مبهم مجهول وبالجملة فالمستفاد من
العقل والعرف هو ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم الامام فهو فالتحقيق ان يقال ان جعلنا
السور من جملة الحكم وجعلنا الموضوع نفس الطبيعة المقيدة فالاقرب ما ذكره هؤلاء
وان جعلنا جزء الموضوع بان يرجع القيد الى كل واحد مما يشمله السور فالاقرب ما
اخترناه مثلا ما تقول الحيوان الماكول اللحم حكمه انه يجوز استعمال سور كل واحد
من افراده او تقول كل واحد من افراد الحيوان الماكول اللحم حكمه جواز استعمال سؤره
فلا بد ان يتامل في ان معنى قولنا كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره موافق لايهما وايهما
يتبادر منها العرف والاظهر الثاني للتبادر فيكون الوصف قيد الكل واحد من الافراد
فالمفهوم يقتضي نفي الحكم حيث انتفى ذلك القيد الرابعة لا دلالة في قولنا في الغنم
السائمة زكوة على نفي الزكوة عن معلوفة الابل باحدى الدلالات واستدل فخر الدين
على ذلك بان دليل الخطاب نقيض المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه
مقتضيا المعلوفة الغنم دون غيرها وهذا استدلال ضعيف لما اشرنا والاولى ما ذكر
واحتج بعض الشافعية على الدلالة بان الوصف يجري مجرى العلة فيثبت الحكم بثبوتها او
ينتفي بانتفائها وفهم العلية العامة ممنوع والا كان وجيها فائدة الحق ان مفهوم
الغاية حجة وفاقا لاكثر المحققين والظاهر انه اقوى من مفهوم الشرط ولذلك قال به
كل من قال بحجية مفهوم الشرط وبعض من لم يقل به والمراد بالغاية هنا النهاية لا المسافة

خلافها

بخلاف ما في قولهم الى انتهاء الغاية فالمراد ان تعليق الحكم بغاية تدل على مخالفة حكم ما بعد
الغاية لما قبلها واما نفس النهاية ففيها خلاف اخر نذكره هاهنا بحث بيان ان الى لانتهاء
الغاية فلنقدم الكلام فيه لنفتح عليها بعده فنقول اختلفوا فيه على اقوال ثالثها دخول
الغاية في المعيا ان كان من جنس واحد كقولهم بعتك هذا الثوب هذا الطرف الى هذا
الطرف والا فلا كقوله تعالى صوموا الى الليل والظاهر ان دليلهم في ذلك عدم التمايز
فيجب ادخاله من باب المقدمة كما في ادخال المرفق في الغسل بخلاف ما لو اختلفا فالماهية
متميزة في الخارج فلا يظهر ثمرة بين هذا القول والقول بالعدم مطلقا ورابعها التوقف
لتعارض الاستعمالات وعدم الترجيح والحق عدم الدخول لان الاصل بعد ان اللفظ
لا يدل على الدخول والاصل عدم ارادة المتكلم ذلك مع ان الاشهر يكون الدخول موافقا للاصل
بل المتبادر من اللفظ عدم الدخول فيكون ذلك ايضا مفهوما من التعليق بكلمة الى واما دخول
المرفق في اية الوضوء انما هو من دليل خارج لا لان الى بمعنى مع لان الحق انها لانتهاء الغاية
وكونه بمعنى مع مجاز وانما يصار اليه من جهة الدليل الخارجي ثم ان التوقف لا يستلزم القول
بالاشتراك كما توهمه فخر الدين وابطله بانه لا يمكن القول بالاشتراك لعدم جواز وضع
الشيء لوجود الشيء وعدمه اما اولا فلان الاستعمال اعم من الحقيقة والاجمال اعم من الاشتراك
ولا ينحصر التوقف في صورة الاشتراك واما ثانيا فلجواز الاشتراك بين الوجود و
العدم كما في القرء وما قال فخر الدين من انه لخلو كلام الحكيم عن الفائدة حين التردد
بين الوجود والعدم لان التردد بين النفي والاثبات حاصل لكل احد قبل التلفظ
باللفظ ففيه انه قد يحصل الفائدة بمثل قول القائل اعتدي بقرء فانه يمكن ارجاع
الطهر الى الوجود والحيض الى العدم ايضا اذا عرفت هذا فلنرجع الى اصل المسئلة والحق ما قلنا ان
المتبادر من قوله تعالى صوموا الى الليل ان اخر وجوب الصوم الليل ولا يجب بعده وان

انتهاء

الى

مع

قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن من عدم حرمة المقاربة بعد حصول الطهر فلو ثبت الصيام
بعد الليل ايضا وحرم المقاربة بعد حصول الطهر ايضا لما كان للغاية غاية وهو خلاف
المنطوق قلت انه لو كان خلاف المنطوق فيكون الكلام مع التصريح بعدم ارادة المفهوم
مجازا ولم يقل به احد وايضا فان كان المراد من قولك اخر وجوب الصوم الليل ما ينقطع
عنده الصوم فقد صار هذا المفهوم جلية المنطوق وان كان المراد ما ينتهي عنده
الصوم سواء انقطع او لم ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق في المسكوت عنه ما بعد الغاية
قلت وان اردت التصريح بعدم ارادة المفهوم مثلا ان يقول المولى لعبده سر الى البصرة
ولا اريد منك عدم السير بعنوان الوجوب بعده فهو مجاز وهو لا دم كان يقول لحجية مفهوم
الغاية فكيف نقول بانه لم يقل به احد وان علم المتكلم افادة الحقيقة فلا بد ان يحمل
ذلك على النسخ ان قلنا بجواز النسخ فيما كان اخره معلوما خصوصا اذا كان قبل حضور
وقت العمل والا فيقبح صدوره من الحكيم وان اردت غير ذلك مثلا ان يقول سر الى البصرة
ومنها الى الكوفة ومنها الى البغداد ففيه ان امثال ذلك يؤدي الى العرض لتحديد المنازل
والاعلام العالم فيتحدد المسافر بكل علم ومنزل فلكل مسافة مبدأ ونهاية يلاحظان بانتهاء
اليها او يعتبران بخصوصهما فلا يرد نقض ولا يحصل منه نقض على القاعدة وكذلك لا يتم النقض
بمثل قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مع ثبوت
اسرائه الى السماء وكذلك لا يتم قول الفقهاء اذا صام المسافر الى نصف النهار ثم سافر
لا يجوز له الافطار كما صدر من بعض الفضلاء فان القرينة قائمة على ارادة الخلاف
ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة والاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب خروج اللفظ عن كونه
حقيقة في غيره والنكتة في الاول ان المحصول للمعاني في نظر الكفار انما كان
ذلك الذي ذكر في الاية ويمكن اثبات هذه الدعوى بما يحصل لهم المشاهدة كالجبال

في غيرهم وعما وقع فيهم في اثناء الطريق وكان يحصل المعجزة بمجرد ذلك ايضا فالمذكور ما بعد
الى غاية هو المنتهى فيما هو مقصود البيان لهم الممكن التسليم عندهم وكذلك المراد من قولهم
اذا صام المسافر الى نصف النهار هو الامساك المخصوص المشروط بالشروط لا نفس الصوم
والا فلا معنى للصوم الحقيقي الى نصف النهار ففي الحقيقة مفهوم الغاية هنا حجة بمعنى
ان المعتبر فيما له مدخلية في عدم جواز الافطار هو الامساك الى نصف النهار فالامساك
ما بعد نصف النهار لا مدخلية له في ذلك كما انه قال الموجب لعدم الافطار انما
هو الامساك الى نصف النهار وهكذا الكلام فيما يرد عليك من نظائر هذه واما قولك
وايضا فنقول هنا شق ثالث وهو ان المراد هو الاخر والمنتهى لا بشرط شيء معلوم
لا خصوص ملاحظة ان بعد الاخر ونفسه مخالف لما قبله وينقطع الحكم عنده ولا عموم
ذلك بمعنى ان يلاحظ ان الليل اخر مثلا سواء كان ما بعد الدخول مخالفا او موافقا
منقطعا عنده الصيام لانا ندعي استلزام ذلك المطلق كون حكم ما بعده مخالفا لما قبله
احتج المنكرون لعدم دلالة اللفظ على ذلك باحد من الدلالات اما الاولان فظاهر واما
الالتزام فلعدم اللزوم بالاستعمال فيهما معا فيكون للفظ المشترك الكون للمجاز والاشتراك
خلاف الاصل ويظهر الجواب عنهما بالتامل فيما ذكرنا قانون مفهوم الحصر المراد به على ما
ذكره جماعة من المحققين هو ان يقدم الوصف على الموصوف الخاص خبرا له مثل الامير زيد
والشجاع عمرو فيستفاد منه الحصر لان الترتيب الطبيعي خلافه والعدول عنه انما هو لذلك
وقد يقال ان الاولى تعميم البحث في كل ما قدم وكان حقه التاخير على ما ذكره علماء المعاني
وفيه اشكال لتعدد الفائدة مثل الاهتمام بالذكر والتلذذ وغير ذلك فلا بد ان يكون
دعوى التبادر وهو غير مسلم في الجميع او ذكر دليل اخر وسيجيء الدليل في خصوص ما نحن

فيه واختلفوا في كون الدلالة فيما نحن فيه من باب المفهوم او المنطوق والصواب
ترك هذا النزاع لان الحصر معنى مركب من نفي واثبات وما له المدلول مذكور في
احدهما فيستفاد المجموع من المجموع وان جعل عبارة عن نفي الحكم المذكور عن الغير فلا شك
انه مفهوم على ما مر والدليل على افادة الحصر امران الاول ان المتبادر من قولنا العالم
زيد ان العالمية لا تتجاوز عن زيد الى عمرو وبكر وغيرهما والثاني انه لو لم يفد الحصر للزم
الاخبار بالاخص عن الاعم وهو باطل وتقريره ان المراد بالصفة ان كان هو الجنس فيستحيل
حمل الفرد عليه لان الحمل يقتضي الاتحاد والفرد الخاص ليس عين حقيقة الجنس فينبغي ان
يراد منه مصداقه وهو ليس بفرد خاص لعدم العهد وعدم افادة العهد الذهني فيحمل على
الاستغراق فيصير المعنى كل ما صدق عليه العالم فهو زيد وهذا لا يصح الا اذا انحصر
مصداقه في الفرد لاستحالة اتحاد الكثيرين مع الواحد وذلك اما حقيقة كما لو فرض
انحصار الامارة في الخارج واما ادعاء ومبالغة كما في قولنا الشجاع عمرو والرجل بكر
فالمراد هو المصداق الكامل وقد لا يحتاج الى صرف الصفة الى استغراق الافراد بان يدعى
الجنس وحدة مع هذا الفرد كما في قولك هل سمعت بالاسد وتعرف حقيقته فزيد هو هو بعينه
كما ذكره الشيخ عبد القاهر في الخبر المحلى باللام وهو الظاهر من الزمخشري في تفسير قوله تعالى واولئك
هم المفلحون وهذا معنى اعلى من الحصر في المبالغة وهو بعينه جار في قولنا الامير زيد
واحتج النافون بان ذلك لو صح لصح في العكس بعينه في مثل زيد الامير زيد واحتج النافي
بان ذلك لو صح لصح في العكس بعينه في مثل زيد الامير عمرو والعالم الجاري مما ذكر فيه ايضا
وبانه لو كان للحصر معنى له دون العكس لتطرق التغير في مفهوم الكلام بسبب التقديم
والتاخير مع عدم تطرق تغير في المفردات وانما وقع في الهيئة التركيبية اقول

اما الجواب عن الاول فاما اولا فبالقول بالموجب كما صرح به علماء المعاني ونظيره وجهه ما سبق
واما ثانيا فبالفرق بين صورة التقديم والتاخير فان الموضوع هو الذات والمعروض والمحمول
هو الوصف والعارض ولذلك اصطلح المتكلمون على اطلاق الذات على المبتداء والوصف
على الخبر فاذا وقع الوصف مسندا اليه فالمراد به الذات الموصوفة فالمراد بالامير في قولنا
الامير زيد الذات المتصفة بالامارة فاذا اتحد الذاتان بسبب الحمل فيلزم الحصر
الامارة في زيد وان اقتضى ذلك قاعدة الحمل كون المراد بزيد هو المسمى بزيد ولم يفد
انحصار وصفه في الامارة فاذا وقع مسندا فالمراد به كونه ذاتا موصوفة وهو عارض
للاول والعارض اعم والحمل وان كان يوجب الاتحاد لكن حمل الاعم على الاخص معناه صدق
الاعم على الاخص وذلك لا يوجب عدم وجوده في ضمن غيره كما في الكلي الطبيعي بالنسبة الى
افراده فالمراد من الاتحاد ان المحمول موجود بوجود الموضوع لانهما موجودان بوجود واحد
وبهذا يندفع ما يورد هنا ان الحمل لو اقتضى الاتحاد لوجب الحصر فيما نحن فيه للزم ذلك
في الخبر المنكر ايضا مثل زيد انسان فان المراد من الانسان هو مفهوم فرد ما لا مصداق
كما اشتهر بينهم ان المراد من المحمول هو المفهوم ومن الموضوع هو المصداق والمصداق هنا
اما فرد معين هو زيد او غير زيد وارادة كل منهما محال لاستحالة حمل الشيء على نفسه وعلى غيره
ومفهوم فرد ما ما قابل الجميع الافراد فاذا اتحد مع الموضوع في الوجود بسبب الحمل لزم الحصر لما
ذكرنا ان ذلك لا يفيد الاتحاد مع الموضوع في الوجود لانهما موجود واحد والحق
ان صورة العكس ايضا يفيد الحصر لا لافادة الحمل ذلك من حيث هو حتى يرد ان الاتحاد الحملي
لا يقتضي ذلك بل لان حمل الجنس او الاستغراق يفيد ذلك اما الاستغراق فظاهر واما الجنس
فلان المقصود منه ان كان مجرد صدق هذا الجنس ولو من حيث انه فرد منه لتم بحمل المنكر
مثل زيد امير فيبقى التعريف لغوا فعلم منه ان المقصود ان زيدا هو حقيقة الامير وماهيته فيفيد

المعنى الذي هو على والحصر كما مر اليه الاشارة واشار الى ما ذكرنا المحقق الشريف في
بعض حواشيه وظهر من جميع ما ذكرنا ان قولنا الامير زيد يدل على الحصر من جهتين احدها
تقديم المتاخر بالطبع وان كان موضوعا الآن والثاني التعريف على ما مر بيانه والصور
العكس من جهة واحدة هو التعريف واما الجواب عن الثاني فظهر مما تقدم ايضا وتوضيحه
مع بطلان الثاني لو اريد به مجرد المغايرة في ارادة الذات والصفة ومنع الملازمة
ان اريد غير ذلك والتحقيق قدم ثم ان الكلام لا يختص بالمعرف باللام بل كلما يراد
به الجنس حكمه كذلك مثل قولك صديقي زيد بحيث لا عهد خارجي فانه يحمل على الجنس
او الاستغراق كما في قولك ضربي زيدا قائما فالجهتان المتعددتان حاصلتان فيه واما
صورة العكس فلا يجري ما قدمنا في المعرف باللام فيه بل الظاهر ان معناه زيد صديقي
لا على طريق الاضافة اللفظية ثم قد ظهر لك مما مر من تعدد الجهتين ان المسند اليه اذا كان
معرفا باللام يفيد حصره في المسند وان لم يكن حقه التاخير ايضا كما في قولهم الكرم التقوى
والعلماء الخاشعون والعرب الامام من قريش كما صرح به علماء المعاني ولا يلزم منه
كون كل ما في العرب كرما ولا كل ما في القرشي اماما كما لا يلزم في زيد قائم او احاطة
انحصار القيام والانسان في زيد واما الحصر بانما والمراد به نفي غير المذكور اخرا
كقولك انما زيد قائم في قصر الموصوف على الصفة وانما العالم زيد في العكس فلا خلاف
الاقوى فيه الحجية للتبادر فان نقل الفارسي عن النحاة وتصويبهم وكون لغة ايضا
الصاعدة المشتقة والاستدلال للعلماء بقوله انما الاعمال بالنيات
وانما الولاء لمن اعتق على نفي العمل دون نية ونفي الولاء لغير المعتق دون نكير
وان كان يمكن القدح فيه بان مقتضى التعريف في المسند اليه كما في قوله الاعمال بالنيات
في قوة الموجبة الكلية المناقضة للسالبة الجزئية وانت خبير بكمال وضوح الفرق بين

الحق

المحقق بانما وعلى وان قلنا بدلالة تعريف المسند اليه ايضا ولا اقل من عدم دلالة تعريف
المسند اليه على ذلك لا يعتمد على دلالة انما عليه مع كمال الوضوح وكيف كان فالعمدة هو
التبادر في سائر الموارد وقد يستدل بصحة انفصال الضمير معه في مثل قول الفرزدق
وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي فان الوجوه المجوزة للفصل مفقودة سوى ان يكون
الفصل لغرض وهو ان يكون المعنى ما يدافع عن احسابهم الا انا وقد يستدل ايضا بان
ان للاثبات وما للنفي ولا يجوز ان يكونا لاثبات ما بعدها ونفيه بل يجب ان يكون
لاثبات ما بعدها ونفي ما سواه او على العكس والثاني باطل للاجماع فتعين الاول وهو
ضعيف لان ان هو لتاكيد الكلام نفيا كان او اثباتا كقوله تعالى ان الله لا يظلم الناس
شيئا وما النافية لا تنفي الا ما دخلت عليه باجماع النحاة فهي كافة كما في ليتما ولعلما
وغيرهما كما صرح به ابن هشام وغيره والتحقيق انه كلمة متضمنة لمعنى ما والا بحكم التبادر
واستعمال الفصحاء وقد نوقض بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم
لعدم انحصار المؤمنين في المذكورين وانما يريد الله ليذهب عنكم الرجس لعدم انحصار
ارادته تعالى في اذهاب الرجس عنهم وانما انت منذر من يخشيها اي الساعة لانذاره
غيرهم ايضا وفيه ان المراد في الاول الكامل منهم وفي الثاني ارادة انها الرجس مقصورة
على اهل البيت في زمانهم لا غيرهم لا انحصار مطلق ارادة الله تعالى في ذلك اذ عرفت ان
النفي يرجع الى القيد المذكور اخيرا وفي الثالث ان الانذار النافع وعلى فرض التسليم فالمجاز
خير من الاشتراك ومطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وقد ثبت التبادر كونها
حقيقة فيما ذكرنا والحق منكر الحجية لا فرق بين ان زيدا قائم وانما زيد قائم وما ذا
فهو كالعدم وقد عرفت الفرق واختلف المثبتون ايضا في انه بالمنطوق او لا فرق
بين انما الحكم لله وبين لا حكم الا لله ويظهر لك بطلانه مما مر في تعريف المنطوق

والمفهوم وقد اشرنا اليه سابقا ايضا واما اما والا فلا خلاف في حجية مفهومهما ظاهرا
والظاهر ان الدلالة فيهما بالمنطوق فلا وجه لجعلها من باب المفهوم تذنيب الحق انه لا حجية
في مفهوم الالقاب لعدم دلالة اللفظ عليه باحد من الدلالات ولانه لو دل لكان قولنا
زيد موجود وعيسى رسول الله كفرا لاستلزامهما نفي الصانع ورسالة نبينا واحتج
الدقاق وبعض الحنابلة على الدلالة بان التخصيص بالذكر لا بد له من مخصص وهو نفي الحكم
عن غيره صالح له والاصل عدم غيره وايضا قول القائل لست زانيا ولا اختي زانية
يدل على ان المخاطب اخته زانيان ولهذا اوجب الحنابلة عليه الحد والجواب عن الاول ان تعلق
الارادة مخصص وليس الاسم واللقب قيدا زائدا في الكلام حتى يحتاج الى فائدة خاصة
في ذكره وغاية فائدته اصل الكلام وعن الثاني ان القرينة قائمة على ارادة التعريض
واما مفهوم العدد فذهب المحققون الى عدم الحجية فلو قيل من صام ثلثة ايام من رجب كان له
من الاجر كذا فلا يدل على عدمه اذا صام خمسة ايام نعم يحتاج جوازه الى الرخصة من الشارع
لان العبادة توقيفية تحتاج الى التوظيف لا لان القول الاول نافيا له واذا صام الزائد
من باب الصوم فلا ضرر واما الكلام في عدد الاذكار والتسبيحات ولكن في بعض الاخبار
المنع عن التعدي والظاهر ان جهته اعتقاد ان الزائد من المنصوص في الاجر لعدم الجواز
واما اذا قيل يجب عليك صوم عشرة ايام فلا يجوز الاكتفاء بالخمسة لعدم الامتثال بالمنطوق
لا لان المفهوم يقتضي ذلك ولو صدر الامر بالخمسة الجزئي فلا يعارض السابق بان يقال
ان مفهوم القول الاول يقتضي عدمها فلا بد من الترجيح واما في بعض المواضع التي لا يجوز
التعدي الى ما فوق وما تحت فانما هو بدليل خارجي كعدم جواز افادة الحد مثلا على
الثمانين او المائة جلدة فانما هو لحرمة الايذاء من دون اذن فيقتصر على التوظيف وعدم
قبول الشاهد الواحد انما هو لفقدان الشرط وهو الشاهدان فهو مقتضى المنطوق كما

اثرنا

اثرنا وكان كون الماء اقل من كر او قلتين في النجاسة ولذلك ترى ان الاكثر ايضا لا ينجس
ولان المناط في الحكم هو الكثرة وعدم نقص الماء عن هذا المقدار لا عدم كونه اكثر من ذلك
وبالجملة الاعداد المعتبرة في الشرع قد يتوافق حكمها مع الاقل والاكثر وقد يتخالف فالاستعمال
عام والعام لا يدل على الخاص وقد يتوهم ان تحديد اقل الحيض بالثلثة واكثره بالعشرة انما
استفيد من مفهوم العدد في قوله اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام فانه لا يجوز ولا
الاقتصار بالاقل وفيه ما لا يخفى فان تحديد الاقل لا يتم الا بعدم تحقق الحيض في يومين
والامكان في الاقل وبان لا يكون الاربعة اقل والاقل يتحقق بثلثة وليس هذا من مفهوم
العدد في شيء وقس عليه حال الاكثر والظاهر ان الكلام في المقدار والمسافة ايضا هو الكلام
في العدد واما مفهوم الزمان والمكان فهو ايضا كذلك وذهب الى حجيتهما جماعة وظهر الاحتجاج
والجواب مما تقدم فان قلت اذا قيل لعبد في يوم كذا وخالف الوكيل فالعقد غير صحيح
وكذا غيره من العقود قلت لان التقييد في الوكالة تابع للفظ ويختص بما قيد لا لاجل المفهوم
بل من جهة انحصار الاذن في ذلك ولذلك لم يخالف من رد المفهوم في اختصاص الوكالة
والوقف ونحوهما بما قيده وصفا وشرطا وزمانا ومكانا وغيرها وصرح بما ذكرنا الشهيد
الثاني في تمهيد القواعد **الباب الثالث** في العموم والخصوص وفيه مقدمة ومقاصد
اما المقدمة فالعام هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته كما عرفه
شيخنا البهائي واحترز بقيد الموضوع للدلالة عن المثنى والجمع المنكر واسماء العدد فانها
لم توضع للدلالة على ذلك وان دلت وقوله اجزائه او جزئياته ليدخل مثل الرجال على كل واحد
من المعنيين الآتيين من ارادة العموم الجمعي والافرادي وهذا اصطلاح والا فلا مانع من جعل
العشرة المثبتة ايضا عاما كما يشهد به صحة الاستثناء فالعام على قسمين اما كلي يشمل افراده
او كل يشمل اجزاءه والعام المعهود الغالب الاستعمال في كلامهم هو المعنى الاول ولذلك

ذكروا ان دلالة العموم على كل واحد من افراده دلالة تامة ويعبرون عنه بالكلي التفصيلي والكلي
العددي والافرادي وليس من باب الكل اي الهيئة الاجتماعية المعبر عنه بالكل المجموعي ويظهر الثمرة
في النفي فلو كان الجمع المضاف في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق بمعنى الكل المجموعي
فلم يدل على حرمة قتل البعض بخلاف المعنى الاول ونظيره ضربت العشرة وما ضربت العشرة وسيجيء
ان العموم قد يستفاد من جهة المقام لاقتضاء الحكمة ذلك وهو ايضا ليس من العام المصطلح
وان ترتب عليه احكامه المقصد الاول في صيغ العموم قانون اختلفوا في كون ما يدعى
كونها موضوعا من الالفاظ موضوعة له او مشتركا بينه وبين الخصوص او حقيقة في الخصوص
على اقوال والوقف بالتوقف ثم القائلون بثبوت الوضع للعموم اتفقوا في بعض الالفاظ
واختلفوا في الاخر فلنقدم الكلام في الخلاف في اصل الوضع والاظهر الاشهر كونها حقيقة
في العموم لنا التبادر فان اهل العرف يفهمون من قولنا ما ضربت احدا ومن دخل داري
فله درهم ومتى جاء زيد فاكرمه ونحو ذلك العموم فلو قال السيد لعبده لا تضرب احدا
ثم ضرب العبد واحدا لاستحق بذلك عقاب المولى وللاتفاق على كلمة التوحيد عليه
وللاتفاق على لزوم الحنث على من حلف ان لا يضرب احدا اذا ضرب احدا وان من ادعى ضرب
رجل لو اردت تكذيبه قلت ما ضربت احدا فلولا انه سلب كلي لما ناقض الجزئية فان السلب
الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي ولقصة ابن الزبعرى فانه لما سمع قوله تعالى انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم قال لاخصمن محمدا ثم جاء اليه وقال يا محمد اليس عبد عيسى وموسى
والملائكة [illegible] فهم العموم لانه من اهل اللسان واقره على ذلك الجواب حيث قال ما اجهلك
بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فلم ينكر العموم وقرره واما استعمال كلمة ما في ذوي
العقول والعلم منهم كما في قوله تعالى والسماء وما بناها فانما هو تجوز عن الحقيقة لنكتة
وفي رواية اخرى اجاب بان المراد عبادة الشياطين التي امرتهم بعبادة هؤلاء

قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون حجة القائلين بانها
حقيقة بالخصوص وجهان الاول ان الخصوص متيقن المراد من هذه الالفاظ حيث استعملت
سواء اريد منها الخصوص فقط او في ضمن العموم فانه مشكوك الارادة ولما كان الوضع
سبيلا للتفهيم فلا بد من مرجح فالاولى ان يقول انه موضوع للمتيقن المراد فانه اوفق بحكمة
الواضع حيث ان غرضه من الوضع التفهيم وبهذا التقرير اندفع ما اورد على الدليل بانه انما
يدل على تيقن الارادة لا الوضع والجواب ان هذا اثبات للغة بالترجيح العقلي وهو باطل
لان طريقه منحصر في النقل اما صريحا محضا بالتواتر والاحاد او باعانة العقل من النقل
كما استفيد من مقدمتين نقليتين وضع مثل عموم الجمع المحلى فانه ثبت بواسطة مقدمتين
مستفادتين من النقل احديهما ما ثبت من اهل اللغة جواز الاستثناء منه باي فرد
اراد من الجمع واحتمل شموله في كل موضع وثانيهما ان الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل
ويحصل من ذلك يجوز اخراج كل فرد من الجمع ثم العقل يحكم بان الشيء ما لم يكن داخلا في
الشيء لا يمكن اخراجه فيثبت ان جميع الافراد داخل فيه وهو معنى كونه موضوعا للعموم
وهكذا واما العقل المحض فلا مدخلية له في اثبات اللغات واما التبادر وصحة السلب
ونحوهما فانما هي ادلة للفرق بين الحقيقة والمجاز لا لاثبات اصل الوضع ولا باس بتوضيح
المقام وان كان خارجا عما نحن فيه لتنبيه الغافلين فنقول ان الوضع لا يثبت الا بالنقل
عن الواضع لبطلان مذهب عباد بن سليمان الصيمري واصحاب التكسير من ان دلالة اللفظ
على المعنى انما هي لاجل مناسبة ذاتية والا لتساوت المعاني بالنسبة الى اللفظ فاما ان
يكون هنا تخصيص وترجيح في الدلالة على المعنى او لا وعلى الثاني يلزم التخصيص من غير مخصص
وعلى الاول التخصيص بلا مخصص وهما محالان والجواب اما بان المرجح هو الارادة اما
من الله لو كان هو الواضع كخلق الحوادث في اوقاتها او من الخلق لو كان هو الواضع كتخصيص

الاعلام بالاشخاص ويمنع انحصار المرجح فيما ذكروه لم لا يكون شيء اخر مثل سبق المعنى الى
الذهن من بين المعاني في حيزه تعالى ومصلحة اخرى فيه تعالى مع انه يبطله الوضع للنقيضين
والضدين واقتضاء اللفظ بالذات لذلك وقت دون وقت او شخص دون شخص فيما
لا معنى لان الذاتي لا يتخلف لذلك وحمل السكاكي هذا المذهب اولا بان مراده ان
الواضع لم يهمل المناسبة بين اللفظ والمعنى كما هو مذهب اهل الاشتقاق فذكروا ان
الفصم بالفاء لكسر الشيء مع عدم الابانة والقصم بالقاف مع الابانة للفرق بين الفاء
والقاف في الشدة والرخاوة كالفصين من الكرم فيثبت ان طريق ثبوت الوضع هو النقل
لعدم امكان حصول العلم به من جهة اخرى والمرجحات العقلية والمناسبات الذوقية مما لم
يثبت جواز الاستناد اليها في اثبات الاشياء التوظيفية التوقيفية كالاحكام الشرعية
الفرعية ولذلك لا يجوز اثباتها بالقياس ايضا كما جوزه قوم من العامة فيما لو دار التسمية
باسم مع معنى في المسمى وجودا وعدما كالخمر فانها دائرة مع تخمير العقل وجودا وعدما
فقبل عصره وبعد تخلله والدوران يفيد العلية فكان الواضع قال سميت هذا خمرا
لانه مخمر العقل فكانه جوز تسمية كل ما فيه هذه العلة خمرا فيكون الاسم بالعموم كرجحية
في سائر الكليات كما اشرنا اليه في اوائل الكتاب وهو باطل لعدم ثبوت حجية القياس مع
ان جماعة ممن جوز العمل بالقياس لم يجوزه في اللغة وقد يغلب الدوران على المستدل بان
التسمية دارت مع المعنى المحلل وهو ماء العنب النيء فان المجموع اذا وجد وجدت التسمية و
اذا انتفى انتفى فالعلة مركبة ثم لا يذهب عليك ان رفع كل فاعل لم يسمع رفعه من العرب
ونصب كل مفعول لم يسمع نصبه من العرب ونحو ذلك وكذا اطلاق الرجل على من يطلقه العرب
وكذا اطلاق المجازات وانواع العلائق ليس من باب القياس بل هو مستفاد من استقراء
كلام العرب وتتبع تراكيبهم بحيث حصل الجزم بتجويزهم ذلك هذا مما لا خلاف في جوازه

الاعتماد

الاعتماد واما الاعتماد على التبادر وعدم صحة السلب ورجحان المجاز على الاشتراك ونحو ذلك
فليس من باب اثبات الوضع بالعقل بل انما هو للتمييز والتفرقة بين الحقائق والمجازات
والحاصل ان الاجنبي باصطلاح قوم الجاهل باوضاع كلماتهم اذا راى انهم يستعملون
الفاظا في معان متعددة ولا يعرف انها حقيقة او انها مجاز فلا ريب انه يعرف ان لهم
في الاصطلاح الفاظا مفردة موضوعة للمعاني الشخصية او النوعية والفاظا مركبة موضوعة
للمعاني النوعية والفاظا مستعملة في غير الموضوعات لها لعلاقة مجوزة نوعها الواضع
ونحو ذلك كما هو الداب والديدن في جميع اللغات والاصطلاحات ويعلم ان ما يتكلمون
به قد بلغ اليهم من الواضع اصطلاحهم حقيقة كان او مجازا لكنه يريد ان يميز
بين الحقيقة والمجاز ويعرف ان المعاني المتعددة التي يستعملون فيها لفظا واحدا
على التناوب ايها حقيقة وايها مجاز فيتفحص من احوالهم فاما يصرحون له بنقل الوضع
او يظهر عليه من قراين محاوراتهم خواص الحقيقة في البعض وخواص المجاز في الاخر
فمن خواص الحقيقة التبادر وعدم صحة السلب ومن خواص المجاز تبادر الغير وصحة السلب
ومن العلم بالعرض الخاص يحصل العلم بالمعروض ومعرفة خاصة الشيء من خارج لا يحتاج
الى النقل من الواضع فالمقصد بالذات من استعلام هذه الخواص تحصيل العلم بالوضع بعنوان
الحقيقة لا تحصيل العلم بمطلق الوضع وان حصل العلم بالوضع في ضمنه ايضا في القدر
المشترك بين الوضع الحقيقي والمجازي في الكل لكنا جاهلون باشكاله في تعيين الخصوصية
فطلب تحصيل العلم بالقدر المشترك تحصيل للحاصل فان قلت نعم ولكن ذلك لا ينفي القول
باثبات اللغة بالعقل فان اللغة هو اللفظ الذي وضع لمعنى سواء كان بالوضع
الشخصي او النوعي الحقيقي او المجازي فانها تثبت بالعقل فيلزم ثبوت اللغة بالعقل
والمفروض هنا اثبات المعنى الحقيقي مثلا بالتبادر وهو دليل عقلي مع ان اثبات

الوضع للمنصوص على ما ذكره المستدل ايضا اثبات الحقيقة لا المطلق اللغة قلت والمراد
من عدم ثبوتها للغة بالعقل عدم امكان الاستدلال عليه من طريق العقل من دون الاستناد
الى وضع الواضع فاما طريق ~~الاحكام فالاستناد الى وضع الواضع~~ فاما طريق
الآن فالاستناد الى وضع الواضع من حيث هو فلا مانع منه فان التبادر وعدم صحة
السلب والنقل المتواتر والاحاد كلها معلول للوضع ولا شك انه غاية الامر كون
بعضها قطعيا وبعضها ظنيا فلا بد ان يوجه ما ذكر في ان طريق اثبات اللغة اما قوله
واما الاحاد ... ماطريق ما ظني او ظني بخبر الواحد والتبادر وعدم صحة السلب
والاستقراء في كون هذه الهيئة الخاصة مثلا مستعملا في معنى خاص في اكثر الموارد وامثال
ذلك كلها من الظنيات وكلها معلول للوضع واما نحو من الضرب العقل وكون الافراد متيقن
المراد وامثالها فهي على فرض تسليمها من العلل الموجبة للوضع الذي يستدل بوجودها
على العلم بوجود الوضع ايضا وهذا هو العلم ومثل التبادر واخواته في ادلة الوضع من
جملة التوقيفيات قبال النقل والمتواتر والاحاد مثلا اتفاق العلماء الكاشف عن
راي المعصوم وتقريره الكاشف عنه قبال الاخبار المتواترة او الاخبار الاحاد في
الشرعيات فهم ذلك واضبط فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول وقد يعارض الدليل
على فرض التسليم بان العمل على العموم احوط وهو باطل لان ذلك غاية في الواجب
فقد يكون التكليف بالاباحة هكذا قيل واورد عليه بالمنع في الواجب ايضا كما
في اقتلوا المشركين في وقت النفل الحرمة اشهر من مخالفة الامر اشتهر في الالسن
ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل
بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاقل تقليلا للمجاز واجيب بان احتياج خروج
البعض عنه الى التخصيص مخصص ظاهر في انها للعموم ويوهن التمسك بهذه الشهرة اقول

فيه نظر اما في الاول فلان احتياج الخروج الى مخصص عند المستدل ليس لظهور العام
في العموم بل لان اللفظ عنده موضوع لبعض ما صدق عليه مفهوم الصيغة من غير تعين
ولما كان ذلك البعض محتملا لكل واحد من الابعاض فالتخصيص مما يحتاج اليه لبيان
المراد من لفظ العام لا لان العام ظاهر في الجميع حتى يحتاج ارادة البعض الى المخصص ولعل
هذا التوهم نشأ من لفظ وقد خص منه وتعبير المستدل بذلك انما هو ذهاب على مشى الخصم
وتكلم باصطلاحه والانفصال من المستدل لان غالب استعمال الالفاظ التي يدعي عمومها
في بعض ما يصلح له اللفظ والغلبة علامة الحقيقة فالتحقيق في الجواب منع كون غلبة الاستعمال
دليلا للحقيقة سلمنا لكنه يصير دليلا اذا لم يثبت الدليل على كونها حقيقة في الاقل وقد
بينا الادلة واما في الثاني فلان متمسك المستدل ليس هو نفس الاشتهار بل لان ذلك
المثل حقيقة والمثل مطابق للواقع حتى ان ذلك المثل ايضا مخصص في نفس الامر بان الله
بكل شيء عليم وانما قال الوارد على سبيل المبالغة لانه لو كان المراد ظاهره لكان كاذبا
للزوم التخصيص في نفس الامر احتج القائل بالاشتراك بالاستعمال فيهما وظاهر الاستعمال
الحقيقة وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر مرارا وبانه لو كان حقيقة في العموم لعلم
اما بالعقل او بالنقل ولا مجال للعقل والنقل اما تواترا واحاد والاحاد لا يفيد اليقين
ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه وفيه ان التمييز بين الحقيقة والمجاز لا ينحصر في نقل الوضع
او النقل عنه صريحا بل قد يعلم بوجود الخواص كما اشرنا والخاصة موجودة فيهما وهو التبادر
كما بينا مع انه لا دليل على وجوب تحصيل اليقين ولا يلزم استواء الكل في المتواتر لاختلاف
الدواعي والموانع وحجة التوقف علم ظهور الماخذ وقد عرفته فائدة ينبغي العموم على
القول بوضع اللفظ لكثيرة منها لفظ كل والاظهر انه حقيقة في العموم وارادة المجموعية منه
مجاز لتبادر خلافه وهو العموم الافرادي وكذلك لفظ الجميع وما يتصرف منه كاجمع وجمعاء

والجمعين وتوابعها المشهورة ومنها لفظ سائر على اطلاقه وان كان الاظهر في ارادة
الباقي فانه ظاهر في تمام الباقي ومنها كافة وقاطبة ومن وما الشرطيتان والاستفهاميتان
واما الموصولتان فلا عموم فيهما الا ان يتضمن معنى الشرط ونفهم ذلك من الخارج والاكثر
الحمل على الموصولة ولا عموم الا ان يجعل من باب الاطلاق الجنسي كما سيجيء في المفرد المحلى
باللام والاظهر الاقوى ان ما حقيقة في غير اولي العلم ودعوى انه حقيقة في الاعم
كما ذهب جماعة ممنوعة وكذلك النكرتان الموصوفتان لا عموم فيهما نحو مررت بمن او بما
معجب لك وعن بعضهم الحاق ما الزمانية مثل الا ما دمت عليه قائما والمصدرية اذا
وصلت بفعل مستقبل مثل يعجبني ما تصنع ومنها اي في الشرط والاستفهام وعن جمهور
الاصوليين انها عامة في اولي العلم وغيرهم الا انها ليست للتكرار بخلاف كل فلو
قال لوكيله اي رجل دخل المسجد فاعطه درهما اقتصر على اعطاء واحد بخلاف ما لو قال
كل رجل فانه يعطي الجميع فعلى هذا يكون عمومها اي عموما بدليا كما في المطلق بخلاف كل ومنها
مهما واذ ما وايان واني ومنها متى وحيث واين وكيف واذا الشرطية اذا اتصلت
بواحد منها واما اذا منفردة فقد يستشهد على العموم اذا اقتضاه الحكم كما ان وهنا
الفاظ اخر مذكورة في تمهيد القواعد وغيره والمعيار في الكل التبادر ويثبت الحقيقة
والاف ان اقتضاه الحكم ايضا كما عرفت والافلا عموم وسنفرد الكلام في بعضها اللذين اكثر الغيرة
والخلاف فيه بالخصوص قانون اختلف اصحابنا بعد اتفاقهم ظاهرا في افادة الجمع
المحلى باللام للعموم في دلالة المفرد المحلى عليه وتنقيح المقام يستدعي رسم مقدمات الاولى
المراد بالمفرد هنا اسم الجنس ولا بد من بيان المراد من الجنس و اسم الجنس والفرق بين اسم
الجنس وعلم الجنس والنكرة والمعرفة بلام الجنس والجمع واسم الجمع فاعلم ان المراد بالجنس هو الطبيعة
الكلية المقررة في نفس الامر مع قطع النظر عن وضع لفظ له فمفهوم الرجل بمعنى ذات ثبت

له الرجولية الذي هو مقابل لمفهوم المراة هو الجنس ولا يعتبر في تحقق مفهومه
وحدة ولا كثرة بل تتحقق مع الواحد وما فوقه والقليل والكثير ولفظ رجل اسم يدل على
ذلك الجنس لكنهم اختلفوا في ان المراد باسم الجنس هو الماهية المطلقة لا بشرط شيء فيكون
مطابقا للمسمى والماهية مع وحدة لا بعينها يسمى فردا منتشرا والاقوى الاول وذلك لان
الاسماء التي يتعاور عليها المعاني المختلفة بسبب تعاور الالفاظ الغير المستقلة عليها كاللام
والتنوين والالف والنون وغيرهما من المتغيرات لا بد ان يكون لها مع قطع النظر
عنها معنى يخصه وضع اللفظ له كما انه يحصل لها بسبب لحوق هذه اللواحق اوضاع نوعية
مستفادة من استقراء كلامهم والقول بثبوتها لوضع الشخصي بالنسبة الى كل واحد
من المعاني بملاحظة كل واحد من اللواحق في كل واحد من الاسماء المعلمة خراف فيستفاد من
ملاحظة تعاور المعاني المختلفة على اللفظ بسبب تعاور الملحقات بحسب المقامات ان
هناك مفهوما مشتركا بينها مع قطع النظر عن اللواحق يوجد منه شيء في الكل وتفاوت
بحسب المقامات ويرشدك في مثل رجل الا معنى الماهية لا بشرط لا يخلو الاسم عن
شيء من اللواحق ولا يجوز استعماله بدون شيء منها فلا نقول بان رجلا منونا
مثلا موضوع لكذا ومعرفا باللام موضوع لكذا وملحقا بالالف والنون لكذا و
هكذا فلا يجب فرض الرجل خاليا عن تلك اللواحق حتى يلزم له اثبات معنى ويقال انه موضوع
للجنس والماهية لا بشرط لانا نقول اولا ان مفهوم الرجل لا بشرط مع قطع النظر عن
التعيين في الذهن مفهوم مستقل يحتاج الى النظر في التفهيم وثانيا انه ايضا مستعمل
في الاسماء المعدودة ولا ريب انه ليس مهملا بل موضوع وليس له معنى الا ما ذكرنا وثالثا
ان كل اللواحق ليس مما يفيد معنى جديدا ولا يجب ان يؤثر في المعنى تاثيرا ومنشاء
التوهم في الاعتراض لزوم اتمام الاسم باحد المذكورات ويدفعه ان تنوين التمكن

لا الرجولة

ايضا مما يتم به الاسم ولكنه ليس الغرض منه الا امرا متعلقا بالاعراب كما في جاءني زيد
فقولك رجل جاءني لا امراة انما يراد به بيان المهية وكذا اسد علي وفي الحروب نعامة
وكيف كان فالظاهر ان لفظ رجل اذا خلا عن اللام والتنوين موضوع للمهية لا بشرط
ويؤيده ما نقلنا سابقا عن السكاكي اتفاقهم على كون المصادر الخالية عن اللام
والتنوين حقيقة في المهية لا بشرط فعلى هذا فاصل مادة الرجل مع قطع النظر عن
اللواحق جنس وموضوع للمهية لا بشرط واذا دخل التنوين فيصير ظاهرا في فرد من
تلك الطبيعة فالمراد به الطبيعة الموجودة في ضمن فرد غير معين ومن هنا غلط من اخذ
الوحدة الغير المعينة في تعريف اسم الجنس وادخلها في معناه نظرا الى ان المقصود من
الوضع التركيبي تفهيم المعنى والاسم لا يستعمل بدون التنوين واللام وغيرهما من
المتممات وانت خبير بان الخاص لا يدل على العام وكونه كذلك في بعض الاحيان لا يستلزم
مطلقا فان ذلك لا يتم في مثل الرجل خير من المراة وان قلت انما اخذ هذه في تعريف
المنكر منه قلت مع انه ينافي اطلاق القائل لا يتم في مثل المثالين المتقدمين وفي
مثل قولك لمن تبين عن شبح يتردد في كونه رجلا او امراة انه رجل فان المراد من
التنوين هنا ليس الاشارة الى الفرد الغير المعين بل المراد انه هذه المهية لا غيرها والى
هذا ينظر من قال ان اسم الجنس موضوع للمهية فقولنا رجل في جاءني رجل نكرة لا اسم
الجنس ولهذا جعلوا النكرة قسيما لاسم الجنس لا قسما للنكارة وقد يلاحظ بالنسبة الى
الطبيعة ايضا بحسب ملاحظة حضورها في الذهن كرجل في المثال المتقدم نكرة باعتبار
عدم ملاحظة تعيين الطبيعة وفي المثال المتأخر باعتبار ملاحظة عدم تعيين
الفرد وبالجملة فههنا اربعة امثلة رجل اذا خلا عن اللام والتنوين وهذا رجل
يعني لا امراة ورجل جاءني او جئني برجل والرجل خير من المراة اما الاول فالمراد به

الطبيعة

الطبيعة لا بشرط بلا ريب ولعل القائل بدخول الوحدة الغير المعينة غفل عن هذا لان
نظره من المركبات لا الى مثل اسماء المعدودة لندرة استعمالها في المحاورات والا
فلا بد ان يقول بدخول الوحدة فيه ايضا واما الثاني فهو اسم جنس منكر بمعنى التنكير في
اصل الطبيعة مقابل تعيينها في الذهن واما الثالث فهو نكرة بمعنى ان المراد منه فرد من
ذلك الجنس اما غير معين اصلا كما في جئني برجل او عند السامع كما في جاءني رجل وعلى
قول من يقول بدخول الوحدة الغير المعينة في الجنس فيكون اسم جنس فلا يتحقق فرق
عند هذا القائل بين اسم الجنس والنكرة ولا يصح له جعل النكرة قسيما لاسم الجنس اذا
كان مراده اسم الجنس الغير المعرف واما الرابع فهو تعيين للطبيعة واشارة الى حضورها
في الذهن على المختار ومعنى مجازي لاسم الجنس على القول الثاني لعدم ارادة الوحدة
والكثرة جزما فهذا استعمال في جزء ما وضع له وسيجيء الكلام في باقي اقسام المعرف باللام
وحاصل الكلام وتتميم المرام ان رجلا مثلا مع قطع النظر عن اللام والتنوين له وضع
والقول بانه لا بد ان يكون الوضع اما مع التنوين او اللام او غيرهما يحتاج الى دليل
فان دلوهم في تلك المحاورات في احاد جميع الالفاظ ليس بحجة على العرب بل المرخص فيه من العرب
انما هو نوعها ولا ريب ان هذه تتعاور على لفظ واحد على مقتضى المقام والقول
بثبوت تقدم الرخصة بعضها على بعض بان يكون مثلا رخص العرب اولا في استعمال اللفظ
مع التنوين لافادة الوحدة ثم مع اللام لسلب ذلك وارادة المهية ثم مع الالف والنون
لسلب ذلك وارادة التثنية وهكذا تحكم وتعسف والقول بان الجنس المعرف
باللام كان اصله منونا ثم عرف باللام او بالعكس وهكذا قول بلا دليل وترجيح بلا مرجح
فلا بد من اثبات شيء خال عن جميع تلك العوارض يتساوى نسبته الى الجميع فلا بد من
القول بان للفظ مع قطع النظر عن اللواحق وضعا ومعنى وانما يتفاوت المعنى بسبب اللواحق

اللواحق بمقتضى حاجة المتكلمين بحسب المقامات ولا ريب انهم اتفقوا في مثل رجل ان
هذه الحروف الثلاثة بهذا الترتيب موضوعة للمهية المعهودة وانما وقع الخلاف في اعتبار
الحصول في ضمن فرد غير معين وعدمه والمانع مستظهر والوضع توقيفي مع ان السكاكي نقل
اجماع اهل العربية على ان المصادر الخالية عن اللام والتنوين موضوعة للمهية لا بشرط
ويبعد الفرق بينها وبين غيرها فتحقق ان اسم الجنس عبارة عما دل على المهية الكلية لا بشرط
شيء وهو الاسم الخالي عن اللواحق وقد يلحقه تنوين التمكن كما في مثل هذا رجل لا امراة ومنه
قول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة وقد يلحقه الالف واللام للاشارة الى نفس الطبيعة
وتعيينه في مثل الرجل خير من المراة وفي مثل هذه الامثلة لا التفات الى جانب الفرد لا
واحد ولا اكثر واما اذا الحق التنوين المفيد للوحدة فيصير نكرة ولا يقال له اسم الجنس فالمراد
به فرد من ذلك الجنس واذا الحق الالف والنون فيصير تثنية فالمراد به فردان من ذلك
الجنس وهكذا الجمع واذا الحق الالف واللام فان اريد بها الاشارة الى فرد خاص باعتبار
العهد في الخارج فهو المعهود الخارجي وهو اما باعتبار ذكره سابقا كقوله تعالى فعصى فرعون
الرسول والمصباح في زجاجة فيقال له العهد الذكري او باعتبار حضوره كقوله تعالى اليوم اكملت
لكم دينكم ويا ايها الرجل وهذا الرجل وكما يشار بهذه اللام الى الفرد المعين المعهود
فقد يشار بها الى الصنف المعين من الجنس كما يستفاد ذلك من ارجاع المفرد المحلى باللام
الى الافراد المتعارفة وسنشير اليه وكما يمكن ارادة الفرد المعين والطبيعة الداخلة عليها
اللام بلام العهد هذه يمكن ارادة احد معنيي المشترك اللفظي ايضا كما هو احد الاحتمالين
في الاستغراق الى الافراد الغالبة كما سنبينه ان شاء الله تعالى وان اشير بها الى تعيين المهية فهو تعريف
الجنس وتعيينه من غير نظر الى الفرد كما في قولك الرجل خير من المراة وهو قسمان قسم يصح ارادة
الافراد منه لكنه لم يرد كما في المثال المذكور وكما في المعرفات مثل الانسان حيوان ناطق

وقسم

وقسم لا يمكن ارادة الافراد كقولك الحيوان جنس والانسان نوع ثم قد يراد
بذلك المهية باعتبار الوجود يعني يطلق المعرف بلام الجنس ويراد منه فرد ما موجود
في الخارج من دون تعيين لمعهود بينه في الذهن وكونه جزئيا من جزئياتها مطابقا
لها يصح اطلاقها عليه كما في قولك ادخل السوق واشتر اللحم وذلك انما يكون اذا قام
القرينة على عدم جواز ارادة المهية من حيث هي ولا وجوب وجودها في ضمن جميع الافراد
كالدخول فيما نحن فيه وهو في معنى النكرة وان كان يجري عليه احكام المعارف وقد
يراد بها المهية باعتبار وجودها في ضمن جميع الافراد كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر
الا الذين امنوا وجعل المعهود الخارجي خارجا عن المعرف بلام الجنس هو المذكور في
كلام القوم ووجهه ان معرفة الجنس لا يكفي في تعيين شيء من افراده بل يحتاج الى معرفة
اخرى وفيه ان الاستغراق وارادة فرد ما ايضا لا يكفي فيهما معرفة الجنس بل يحتاجان
الى امر خارج وهو ما يدل على عدم امكان ارادة المهية من حيث هي فيهما وعدم امكان
ارادة البعض الغير المعين ايضا في الاستغراق فالاولى ان يجعل المقسم اسم الجنس اذا عرف
باللام ويقال اما يقصد باللام محض تعيين الطبيعة والاشارة اليها كما هو اصل موضوع
الالف واللام ولم يقصد ازيد منه باصل العدم فيما يحتمل غيره فهو تعريف الجنس واما
ان يقصد به الطبيعة باعتبار الوجود فاما ان يثبت قرينة على ارادة فرد خاص فهو
العهد الخارجي والا فان ثبت قرينة على عدم جواز ارادة جميع الافراد فهو العهد الذهني
والا فالاستغراق ويبقى الكلام في امور الاول انه هل يكفي مجرد المعهودية في الخارج في حمل
اللفظ عليه او يحتاج الى شيء اخر والثاني ان الحمل على العهد الذهني كيف صار بعد
عدم امكان الحمل على الاستغراق والثالث ما وجه الحمل على الاستغراق اذا لم يعهد شيء
في الخارج وهل هو من باب دلالة العقل او اللفظ وسيجيء الكلام فيها ثم ان الفرق بين

العهد الذهني والنكرة ليس الا من جهة ان الدلالة على الفرد في العهد بالقرينة وفي
النكرة بالوضع والظاهر انه يستعمل في كل منهما مجيئي النكرة اعني ما كان من باب جاء رجل من
اقصى المدينة ومن باب جئني برجل واما الفرق بين علم الجنس واسم الجنس فهو ان علم
الجنس قد وضع للمهية المتحدة مع ملاحظة حضورها في الذهن كاسامة فقد تريهم
يعاملون معاملة المعارف بخلاف اسم الجنس فان التعيين والتعريف انما يحصل فيه
بالالة مثل الالف واللام فالعلم يدل عليه بجوهره واسم الجنس بالالة واما الكلي الطبيعي
فلا مناسبة بينه وبين اسم الجنس والمناسب انما هو نفس الجنس وليس كل جنس يكون
كليا طبيعيا فالجنس اعم فان الكلي الطبيعي معروض لمفهوم الكلي ونفس الكلي جنس والجنس
اعم مط واما الفرق بين اسم الجمع واسم الجنس فهو ان اسم الجنس يقع على الواحد والاثنين
بالوضع بخلاف اسم الجمع الثانية لا اختصاص الجنسية بالمفردات بل قد يحصل في الجمع
ايضا لان المراد من الجمع هو الجنس الموجود في ضمن جماعة كما في النكرة الجنس و
الطبيعة مع قيد وحدة غير معينة بل بمعنى ان الجماعة ايضا مفهوم كلي حتى ان جماعة الرجال ايضا
مفهوم كلي فلك تصور جميع الصور المتعددة فيه فيقال لفظ رجال مع قطع النظر عن اللام
والتنوين موضوع لما فوق الاثنين وهو يشمل الثلثة والاربعة وجميع رجال العالم
فقد ينون ويراد بها الوحدة اعني جماعة واحدة مثل النكرة الافرادية في الفرد وقد ينون
لمحض التمكن ويراد به المهية بدون ملاحظة التعيين كما في قول الشاعر اقوم آل حصن
ام نساء وقد يعرف ويراد به الجنس والمهية مثل واخطلا تزوج الثيبات بل الابكار اذ
ارادهن الجمع وقد يراد به الجمع المعهود اذا كان هناك عهد خارجي وقد يراد به العهد
الذهني كقوله تعالى الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا
يهتدون سبيلا ان قلنا يكون الجملة صفة المستضعفين بل وقد يجيئني ويعني رجالان

وقد

وقد يجمع كما جيل وجمالات الى غير ذلك واما ثالثها من جمع ما ذكر فيه فان الفقه المشترك
بين كل واحد المجموع والمجموع معا موجود وهو مفهوم جماعة المجموع فانه ليس من افراد اثنين
من الرجال ولكن التثنية ايضا قد يراد به النكرة وقد يراد به العهد الخارجي بل العهد الذهني
ايضا وقد يراد به الاستغراق فالجنسية يعرض للجمع كما ان الجمعية يعرض للجنس ثم ان الجمع
المعرف باللام قد يراد به الجنس بمعنى ان الجمع يعرف بلام الجنس فيسقط عنه اعتبار الجمعية وحينئذ في
ارادة الجنس يجوز ارادة الواحد ايضا منه والى هذا ينظر قولهم في تعريف الحكم بانه
خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين حيث نقض بالخواص مثل وجوب صلوة الليل على
النبي بان المراد جنس الفعل وجنس المكلف ولكنه مجاز لان انسلاخ معنى الجمعية لا يوجب
كون اللفظ حقيقة في المفرد كما صرحوا بان قولهم فلان يركب الخيل مجاز وبنو فلان قتلوا
فلانا وقد قتلوا واحدا منهم مع ان انسلاخ الجمعية لا يوجب انسلاخ العموم فحط القول
بانه حقيقة في العموم كما هو المشهور المعروف فيكون ح ايضا مجازا نعم يمكن ان يقال بعد
التجوز وارادة الجنس فلا يكون ارادة الواحد مجازا بالنسبة الى هذا المعنى المجازي ومثل
قوله تعالى الرجال قوامون على النساء يحتمل انسلاخ الجمعية وجنس الجمع كليهما ولعل الثاني اظهر
الثالثة قد علمنا ان الالفاظ الموضوعة للمفاهيم الكلية لها وضع شخصي مع قطع النظر عن
اللواحق ووضع نوعي بالنظر الى لحوقها فاعلم ان الوضع النوعي الحاصل بسبب اللواحق قد يكون
حقيقيا وقد يكون مجازيا كما في الحقايق والمجازات فيحصل الاشكال هنا في ان المعاني
المستفادة بسبب لحوق اللام والتنوين او غيرهما انها حقيقة ولعلها مجاز اذ كما ان وضع
المجازات نوعي باعتبار ملاحظة انواع العلايق فقد يكون وضع الحقايق ايضا نوعيا
باعتبار الضم والتركيب نحو تعريف الجمع ح بسبب لحوق اللام مما لا ينبغي الريب في كونه معنى حقيقيا
للمفرد المعرف باللام واما دلالته على العهد الذهني والخارجي او الاستغراق ففيه اشكال

الثنية

الرجال بخلاف الرجلان فان مفهوم اثنان من الرجال يشترك بين كل واحد من الاثنينيات بخلاف

الماهية وتعينها

ويظهر من التفتازاني في المطول ان استعماله في العهد الذهني حقيقة فانه اطلق واريد منه
الجنس وفهم الفرد من القرينة كما في قولك جاء رجل في المعنى المستعمل فيه اللفظ هو ما كان
الغرض الاصلي من استعمال اللفظ هو الدلالة عليه والمقصد الاصلي هنا ارادة الجنس لكن فهم
ارادة فرد منه بانضمام قرينة المقام ويلزم من ذلك كونه في الاستغراق ايضا حقيقة اذ هو
ايضا من افراد تعريف الجنس بسبب قيام القرينة على عدم ارادة فرد معين وغير معين
بحمل عليه بل ويلزم ذلك في العهد الخارجي ايضا على ما بينا من عدم الفرق وضعف اخراجه
عن تعريف الجنس اد خال الصاحب فيه ويظهر ذلك عن غيره من العلماء ايضا وهذا انما يتم
لو جعلنا اسم الجنس هو المهية لا بشرط والا فلا اعتبار الوحدة الغير المعينة فيه يصير مجازا
بسبب التعريف لاسقاط الوحدة عنه وارادة الوحدة الثانية بسبب المقام في العهد الذهني
او الكثرة في الاستغراق انما هو بقرينة المقام لا بسبب كان في اصل الموضوع له والاظهر
في الاستغراق جزما وانا نقول الظاهر ان المعرف بلام الجنس لا يصح اطلاقه على المذكورات
بعنوان الحقيقة لان مدلول المعرف بلام الجنس هو المهية المعراة عن ملاحظة الافراد
مع التعيين والحضور في الذهن وذكره وارادة فرد منه استعمال اللفظ في غير ما وضع
له لا يقال التعرية عن ملاحظة الافراد ليس عبارة عن ملاحظة عدمها فلا منافاة كما يقال هذا
رجل لا امراة وهو حقيقة جزما لانا نجيب عنه بنظير ما اشرنا اليه في مبحث استعمال اللفظ
المشترك في المعنيين من ان الوضع توقيفي كالاحكام الشرعية وان اللفظ المشترك موضوع
لكل من المعاني في حال الوحدة لا بشرط الوحدة وانه لا رخصة في ارادة غيره معه ولا ريب ان
حال عدم الملاحظة مغاير لحال اعتبار الملاحظة وذكر اللفظ الموضوع لمعنى وارادة
معنى اخر معه غير حمل اللفظ الموضوع لمعنى على معنى اخر مغاير له في الجملة الثانية فلا اشكال في
المجازية كما في قولك هذا رجل فان المراد هنا صدق رجل على المشار اليه وغاية افادة

افاده

افادة وجودهما الا كونهما موجودا واحدا كما اشرنا في مفهوم الحصر فقولك زيد الرجل
يغاير معنى زيد رجل ولذلك يحمل الاول على المبالغة لان معناه ان زيد نفس الطبيعة
المعينة ومعنى الثاني انه يصدق عليه انه رجل اذا عرفت هذا علمت ان القول بكون
الاقسام المذكورة من اقسام المعرف بلام الجنس وانه حقيقة في الكل غير صحيح فلا بد اما
من القول بالاشتراك اللفظي او كونه حقيقة في بعضها ومجازا في الاخر والذي يترجح
في النظر هو كونه حقيقة في تعريف الجنس مجازا في غيره للتبادر في تعريف الجنس فمن يدعي
الحقيقة في العهد والاستغراق لا بد له من اثبات وضع جديد للهيئة التركيبية
او نقول باشتراك اللام لفظا في افادة كل واحد منها وتعيينها يحتاج الى القرينة
والتبادر وغيره مما سنذكره فيما بعد الشاعر ارادة الفرد يرجح ما ذكرنا وعلى ما ذكرنا
من التعريف في الجمع مطابقا للمفرد لا بد ان يقال انه ايضا حقيقة في الجنس اذا عرف باللام لكن
الغالب في استعماله الاستغراق فلعله وضع جديد للهيئة التركيبية وتحقيقه انشاء الله
بقي الكلام في النكرة وانه حقيقة في اي شيء فقولنا رجل جاءني لا امراة وجاءني رجل
وجئني برجل ونحو ذلك انها حقيقة ولعلها مجاز ام مشترك بينهما لفظا او معنى والظاهر
التمرة في الحال هو القرينة كقولنا رجل جاءني فيحتمل ارادة واحد من الجنس لا اثنين كما
هو المعنى النكرة المصطلح المهملة فيها الاسم الجنس ويحتمل ارادة نفس المهية بدون اعتبار
حضورها في الذهن والظاهر انه حقيقة في النكرة المصطلحة فاطلاقها على اسم الجنس المنكر
يكون مجازا ويحتمل كونها حقيقة في الاعم تنبيه اعلم ان استعمال الكلي في الفرد يتصور
على وجوه لا بد من معرفتها والتمييز بينها وانها حقيقة وايها مجاز منها حمل الكلي على الفرد صريحا مثل
ان يقال زيد انسان فالانسان قد حمل على زيد ولكن لم يستعمل في زيد بل استعمل في مفهوم
الكلي فلا يلزم ان يكون الانسان منحصرا في زيد لانا نقول الاتحاد والحمل لا يقتضي الا اتحاد

مع الموضوع في الوجود ولا يقتضي كونهما موجودا واحدا والا بطل قولهم الاعم ما يصدق
على الاخص صدقا كليا دون العكس فالحاصل ان زيدا والانسان موجودان
بوجود واحد وان امكن ان يوجد الانسان مع عمرو ايضا بوجود واحد وهكذا
ولو اريد كونهما موجودا واحدا فلا ريب انه لا يصح الا على سبيل المبالغة وهذا هو مآل
قولهم ان الانسان حمل على زيد مع الخصوصية يعني ان زيدا لا غير انسان ويلزمه كونهما
موجودا واحدا وبهذا الوجه يستفاد الحصر في مثل قولهم زيد الشجاع على احد الوجوه
وح فلا مجاز في اللفظ اصلا انما هو في الاسناد وهو خارج عما نحن فيه ومن هذا
يعلم حال قولنا زيد الانسان معرفا باللام وان اسناده مجازي فلا ادعاء ان يخرج
هذا من اقسام اطلاق الكلي على الفرد ومنها ان يطلق الكلي ويراد به الفرد وهذا
يتصور على اقسام مثلا جاءني رجل ومررت برجل وهذا الرجل فعل هذا فلو اريد اتحاد
المفهوم مع الفرد في كل واحد منها بان يكون المراد جاءني شخص هو الرجل لا غيره فانه
يكون مع الفرد موجودا واحدا ويكون هو هو فلا ريب انه مجاز في الجميع وهذا
معنى قولهم اذا اطلق العام على الخاص مع قيد الخصوصية فهو مجاز وان اريد كونهما
موجودا بوجود واحد فهو حقيقة ولكن فهم ذلك يحتاج الى لطف قريحة وبيانه
انا قد حققنا لك ان اللفظ الموضوع للكلي وهو الجنس الشامل للقليل والكثير
المتناول لشيء مختلفة هو مادة اللفظ المفرد بدون اللام والتنوين واذا
دخله تنوين التمكن ايضا في بعض ما فيما دخله تنوين التنكير فلا ريب انه يحصل له معنى
اخر بوضع نوعي هو معنى النكرة كسائر التصرفات الاخر الموجبة لتنويع الاوضاع كالتثنية
والجمع وغيرهما فمعنى قولنا جاءني رجل اي جاءني شخص معين في الخارج عند المتكلم
غير معين عند المخاطب ومعناه ح في ظرف التحليل اما شخص متصف بانه رجل فيستلزم

والتحليل

تلك

[margin: الصور]

تلك النسبة التقييدية المستفادة من المادة والتنوين نسبة خبرية هو قولنا هو رجل بالحمل
المتعارف والكلام فيه هو الكلام في زيد انسان كما مر ولا مجاز في اطرافه ولا في نسبته
كما بينا ولو اريد جاءني شخص هو لا غير رجل فيستلزم المجاز في اللفظ بطل الاطلاق فان
الحيث الحاد لا غير مثلا معنى مجازي للفظ المركب من رجل من قلت ارادة الخصوصية من
الفرد لا يستلزم انحصار الكلي في الفرد بل معناه ان هذا الشخص مع الخصوصية فاستعمل رجل
اللفظ الموضوع للجزء في الكل بطريق الحمل المتعارف وهو لا ينافي تحقق الرجل في غير
هذا الشخص ايضا ولحاصل ان اللفظ هنا استعمل في الفرد مع قيد الخصوصية واطلق عليه
المفروض انه لم يوضع الا للماهية والتشخص استعمال في غير ما وضع له وهو مجاز وذلك لا
يستلزم الحصر فلا معنى قولك لا غير في هذا المقام قلت هذا الكلام ناش عن الغفلة
في فهم الحقيقة والمجاز وتحقيق المقام ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضع له المشتملة
في ظرف التحليل الحمل الذاتي فانا اذا سمعنا ان العرب وضع لفظ الاسد لنوع من الحيوان
واشتبه علينا هذا النوع فاذا وصفنا هذا الحيوان وميزه بين الحيوانات وقيل لنا
هذا الاسد فلا ريب ان هذا الحمل ذاتي وان المجاز ايض هو استعمال اللفظ الموضوع
لمعنى اخر بان يفيد ان هذا ذاك بعنوان الحمل الذاتي لا الحمل المتعارف فان اسد
في قولنا رايت اسدا يرمي لم يستعمل الا في الرجل الشجاع ولم يستعمل في زيد مثلا نعم
استعمل الرجل الشجاع الذي اريد من هذا اللفظ في زيد على نحو يتضمن حمل المتعارف
فالتشبيه انما هو بين مفهوم الاسد ومفهوم الرجل الشجاع يعني ان زيدا اشبه من جهة
انه رجل شجاع بالحيوان المفترس لا من حيث الخصوصية واستعير لفظ الاسد الموضوع
له لزيد من حيث انه رجل الشجاع لا من حيث الخصوصية فلفظ الاسد في هذا
التركيب مجاز من حيث انه اريد منه الرجل الشجاع وحقيقة من حيث اطلاقه على فرد منه

في الاطلاق على زيد اجتمع ان من واحد مجاز وهو الاطلاق عليه من حيث انه رجل الشجاع ومن
الاخرى حقيقة وهو الاطلاق عليه من حيث انه فرد من افراد الرجل الشجاع وهذا الاخير
بعد جعل الاسد عبارة عن الرجل الشجاع ففي هذا المثال لم يوجد الحمل المتعارف في
المعنى الحقيقي بالنسبة الى زيد من حيث انه رجل شجاع بل حمله ذاتي فان الرجل الشجاع ليس
من افراد المعنى الحقيقي الا على مذهب السكاكي من باب الادعاء حتى يمكن ان يتوهم حمل الاسد
عليه لا يفيد انحصار افراده فيه فظهر ان اطلاق المعنى الحقيقي على المعنى المجازي ليس الا
من باب الحمل الذاتي فاذا كان من باب الحمل الذاتي فهو يفيد كونهما موجودا واحدا
ادعاء وهذا معنى انحصار المحمول في الموضوع وانحصار المستعمل في المستعمل فيه واذا عرفت
هذا في الاستعارة يظهر لك الحال في غيرها من انواع المجاز فان قولنا رعينا الغيث
اطلق فيه الغيث على النبات بعنوان الحمل الذاتي ادعاء يعني ان النبات غيث لا انه بمنزلة
فرد من افراد الغيث الحقيقي بل هو هو لانهما اريد منه النبات الذي ادعوه فاطلاق الكلام
الغيث بعد جعله بمعنى النبات على الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد بالحمل
المتعارف ولا منافاة بين كون اللفظ مجازا في معنى وحقيقة في حمله على بعض افراد
ذلك المعنى المجازي من جهة اطلاق الكلي على الفرد اذا تحقق لك هذا فاعلم ان استعمال
العام في الخاص يعني الكلي في الفرد ان كان من باب الحمل المتعارف بان كان المراد
بيان اتحاد العام مع الخاص في الوجود لكونهما موجودا واحدا وبعبارة اخرى
اطلق العام على الفرد باعتبار الحصة الموجودة فيه فهو حقيقة كما بينا الان المجاز لا بد
فيه من الحمل الذاتي واما اذا اريد الخاص بشرط الخصوصية ومع اعتبار القيد فلا
يمكن فيه الحمل المتعارف اذ لا وجود للانسان بهذا المعنى في فرد اخر لاستحالة تحقق
الخصوصية في موارد متعددة ضرورة وامكان صدقه على عمرو بالحمل المتعارف انما

هو

[margin: غلط]

هو بانسلاخ الخصوصية ومع الانسلاخ فهو معنى اخر وهو الموضوع له لا هذا المعنى
والمراد من الحمل المتعارف في حمل المشترك المعنوي على افراده لا من قبيل حمل المشترك اللفظي
على معانيه او حمل المعنى الحقيقي والمجازي على معنييه ومن التامل في جميع ما ذكرنا ظهر لك
ان معنى قولنا ان العام اذا اطلق على الخصوص باعتبار الخصوصية معناه ادعاء كون الكل
منحصرا في الخاص وغفلة المعترض هنا انه عوه الى دخول اللام ذلك فان ارادة الخصوصية
لا يمنع استعماله في خصوصية اخرى فلا يفيد الحصر وقد عرفت بطلانه فان ما يستعمل في
غير هذه الخصوصية ليس هذا المعنى بل هو المعنى الحقيقي والخصوصية بتمامها نظيره بالمرة حتى يصح
استعماله في الخصوصيات المتعددة وكلامنا في هذا المعنى المجازي فظهر بطلان قوله وهو
لا ينافي تحقق الرجل في هذا الشخص وعلى هذا فمدخول اللام الذي يفيد العهد الخارجي
حقيقة في المشار اليه مثل هذا الرجل خير من هذه المراة ونحو ذلك لان اللام للاشارة الى
يتصف بعد دخولها اما انصافا فيستلزم الحمل الذاتي كما في تعريف الحقيقة او المتعارف كا
الخارجي واياما كان فلفظ المدخول مستعمل في معناه الحقيقي ولا ينافي ذلك كون المعرف
باللام حقيقة في تعريف الجنس مجازا في العهد الخارجي كما حققناه مع ان الكلام في كون
لفظ الكلي حقيقة في الفرد او مجازا ولفظ الكلي هو مدخول اللام فلا مدخلية في تحقق هذا
الاطلاق للام وغيرها من العوارض فان اشير باللام الى الفرد كما في العهد الخارجي فيتبع
المقصود واما اذا اشير الى تعيين الجنس فلا بد ان يراد من مدخوله نفس الطبيعة المعراة في الفرد
فما اشتهر بينهم من ان المفرد المحلى باللام اذا استعمل في ارادة فرد ما يوجد له المعهود الذهني فهو
حقيقة غير واضح لان معيارا كلامهم في ذلك هو انه من باب اطلاق الكلي على الفرد فهو حقيقة
ولا ريب ان المعرف بلام الجنس معناه المهية المتحدة المعينة في الذهن المعراة عن ملاحظة
الافراد عموما وخصوصا واطلاقه وارادة المهية باعتبار الوجود داخل في معناه الحقيقي

قلت ان المهية المعراة عن ملاحظة الافراد لا يستلزم ملاحظة عدمها قلنا نعم ولكنه
ينافى اعتبار وجود الافراد ولا ينافى تحققها فى ضمن الافراد الموجودة مع انه لا مدخلية
للام فى دلالة اللفظ الكلى على الفرد فيجعل اللام ملغاة فان اللفظ الموضوع للكلى من حيث هو
كلى مدخول اللام لا المعرف باللام مضافا الى انه لا معنى لوجود الكلى فى ضمن فرد ما الا وجوده
له الا فى ضمن فرد معين مع ان المعرف باللام قد وضع للمهية المعراة فى حال عدم ملاحظة
الافراد ولذلك مثلوا له بقولهم الرجل خير من المرأة و خصوا استعمالها فى حال ملاحظة
الافراد ولم يثبت انه وضع كالمشترك فى اكثر من معنى لانه لم يرد هذا فى اصل المادة بتقريب
انها ايضا موضوعة للمهية فى حال عدم ملاحظة الافراد لانا نقول ان استعمالها على هذا
الوجه ايضا مجاز وما ذكرناه من كونها حقيقة انما كان من جهة الاطلاق وهو غير مقصود فيما
نحن فيه لعدم صحة حمل الطبيعة على فرد ما والحاصل ان وجود الكلى واتحاده مع الفرد
انما يصح فى الفرد الذى هو مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما لان المعرف بلام
الجنس هو مفهوم فرد ما الا وجود له حتى يتحقق الطبيعة فى ضمنه وبالجملة مقتضى ما ذكروا
ان المراد من المعرف باللام اذا اطلق واريد المعهود الذهنى هو الطبيعة بشرط وجودها فى
ضمن فرد ما لا حال وجودها فى ضمن الاعيان الخارجية ولا معنى محصل لذلك الا ارادة مفهوم
فرد ما والطبيعة من اللفظ ولا شبهة ان مفهوم فرد ما مغاير للطبيعة المطلقة ولا وجود له
مصداق فرد ما يتحد معها فى الوجود وليس مرادهم ما قصد او باب اشتباه العارض بالمعروض
فان قلت هذا بعينه يرد على قولك جئنى برجل فانه اريد فيه المهية بشرط الوجود فى ضمن
فرد ما يعنى مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما فلم قلت هنا انها حقيقة ولم تقل فيما نحن
فيه قلت كونه حقيقة من جهة ارادة النكرة المحضة فى مقابلة اسم الجنس ولم يوضع نوعى
من جهة التركيب مع التنوين المحض بهذا فرد ما وهو ايضا كلى وطلبه ايضا يرجع الى طلب الكلى

لاطلب

لا طلب الفرد ولا طلب الكلى فى ضمن الفرد فالمطلوب منه فرد ما من الرجل لا طبيعة الرجل الحاصلة
فى ضمن فرد ما الا ان الايتان بالكلى يتوقف على الايتان بمصداق فرد ما وهو فرد معين
فى الخارج بتعيين المخاطب فلو ورد مثل قولك جئنى برجل جئنى بالطبيعة الموجودة فى ضمن
الفرد فهو مجاز ايضا لعدم الوجود بالفعل اللازم لصحة الاطلاق بالفعل بخلاف هذا الرجل
مشيرا الى الطبيعة الموجودة بالفعل فى ضمن فرد ما اما مشيرا به رجل فان اريد منه النكرة
فهو بعينه مثل هذا الرجل لانه اطلق على الطبيعة الموجودة فان الرجل الجائى هو مصداق
فرد ما لا مفهومه وطبيعة فرد ما موجودة فى ضمنه وان اريد منه اسم الجنس فيصح ايضا حقيقة
لاطلاقه على الطبيعة الموجودة ومع هذا كله فالعجب من هؤلاء انهم اخرجوا العهد الخارجى
عن حقيقة الجنس وهو اولى بالدخول لعلهم توهموا ان هنا لما اطلق واريد الفرد بخصوصه
فهو مجاز وهو توهم فاسد لان هذا ليس معنى ارادة الخصوصية كما بيناه فان قولنا هذا
الرجل ايضا من باب العهد الخارجى الحضورى ولا ريب ان المشار اليه هو المهية الموجودة
فى الفرد لا ان المشار اليه هو هذا الكلى الا عن جهة يكون مجازا وظنى ان توهم القول بكون المعرف
بلام الجنس حقيقة فى العهد الذهنى انما نشاء من انهم لما راوا الاحكام المتعلقة بالطبايع
على انواع منها ما يفيد حكما للمهية من حسن او قبح او حل او حرمة ونحو ذلك مثل البيع حلال
والربا حرام والصلوة واجبة والصوم خير والنار حارة والخمر كذا والخنزير كذا وامثال ذلك
ومنها ما يحتاج فى معناها ولا تحقق الى ملاحظة فرد ومنها ما يفيد طلب تحصيل المهية
مثل اسم وصل واشتر اللحم وجئنى باللحم وغير ذلك وفى هذه الامثلة يدل الامر على
طلب ايجاد المهية فى ضمن فرد والاتيان بفرد منها دلالة تبعية غير مقصودة بالذات
باب المقدمة وهذا لا يصير مدلولا حقيقيا للفظ فالمقصود بالذات من قول القائل اشتر
نقلا طبيعة اللحم لا بشرط الى المشترى من دون التفات الى فرد ولكن يلزم من وجوب كون

ورجل لم يستعمل الا فيما وضع له لكنه قد وقع فى الخارج على زيد وكذا اذا قال القائل
اكرمت زيدا والعمر فقلت ما فعلت ثم قال ومن سيق فى مبحث التعريف باللام اشارة
الى الحقيقة وهذا كله كما ترى يشهد بانه اراد ان المعرف بلام الجنس اذا اطلق على
فرد ما يكون حقيقة والحاصل انه اقوال او يدان المعرف بلام الجنس فرد ما بل الطبيعة
التى توجد فى ضمن فرد ما فهو مجاز وهم يقولون انه حقيقة فتبصر بعين الاعتبار وانظر
الى ما قيل لا الى من قال لا يقال كيف تجترى على مخالفة ائمة الفن فى ذلك وهذا من مباحث
الالفاظ لانا نقول هذا الكلام مبنى على اجتهادهم فى فهم اطلاق الكلى على الفرد و
ليس ذلك امرا منصوصا على النقل بل فيه للفكر والاجتهاد مدخلية وتفكر فتدبر
مع ان الفاضل الجلبى نقل الاعتراض على دعوى الحقيقة فالقول به ايضا غير عزيز مضافا
الى ما ظهر من غيره ايضا والحاصل انهم ان ارادوا ان مثل ادخل السوق واشتر اللحم ونحو
ان الانسان لفى خسر لتعريف الجنس ولكن العقل يحكم بسبب المقام ان المراد اتيان فرد
ما مطلوب بالتبع وهو حقيقة من جهة انه مستعمل فى نفس الموضوع له وهو الجنس نعم
الوفاق لكنه غير موافق للكلمات المتقدمة فانها صريحة فى الاطلاق على الفرد و
يتوهم من الفرق بين الاطلاق والاستعمال بان الاطلاق يطلق على ما هو غير مقصود
بالذات بخلاف الاستعمال وهو كلام يرجع حاصله الى ما ذكرناه من الدلالة التبعية
فلا ريب ان رجلا فى قوله تم وجاء رجل من اقصى المدينة ليس من هذا القبيل وكذلك
رايت اسدا رجلا او هو حقيقة لوجود الكلى فى ضمنها مثل رايت انسانا ومثل جاء
رجل فهو مجاز لا حقيقة لاستعمال اللفظ فى غير ما وضع له كما بينا فغاية الامر ان وجود
الكلى الطبيعى فى ضمن الفرد علاقة للمجاز وكذا مناسبة الكلى للفرد ما علاقة له بقى الكلام
فى بيان مطلب من قال ان صيغة افعل حقيقة فى القدر المشترك بين الوجوب والندب او هو

فرد ما مطلوب بالتبع وهو عين المعرف بلام الجنس لم يرد من اللفظ فرد ما مطلقا فظنوا
ان هذا المعنى التبعى هو مدلول اللفظ فان قلت ان مراد هؤلاء ايضا هو ما ذكرت
لا غير قلت وليس كذلك بل صرحوا بان المعرف باللام مستعمل فى فرد ما لا ان العقل يحكم
تبعا لوجوب ايجاده فى فرد ما فان شئت لاحظ كلام التفتازانى فى المطول وقد بالغ فى المعرف
بلام الحقيقة لواحد من الافراد باعتبار حصته فى الذهن لمطابقة ذلك الواحد الحقيقة
يعنى يطلق المعرف بلام الحقيقة الذى هو موضوع للحقيقة المتحدة فى الذهن على فرد
موجود باعتبار كونه معهودا فى الذهن وجزئيا من جزئيات تلك الحقيقة مطابقا
اياها كما يطلق الكلى الطبيعى على كل واحد من جزئياته الى ان قال انما يطلق على الفرد الموجود
منها باعتبار ان الحقيقة موجودة فيه وفى موضع اخر والحاصل ان اسم الجنس المعرف
باللام اما ان يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدق الحقيقة عليه من الافراد وهو
تعريف الجنس والحقيقة ونحوه علم الجنس كاسامة واما على حصة معينة منها واحدا او اثنين
او جماعة وهو العهد الخارجى ونحوه علم الشخص واما على حصة غير معينة وهو العهد الذهنى
ومثله النكرة كرجل واما على كل الافراد وهو الاستغراق ومثله كل مضافا الى نكرة وقد
صرح بذلك فى موضع اخر ثم قال فى اخر كلامه فان قلت المعرف بلام الحقيقة وعلم الجنس
اذا اطلق على واحد كما فى ادخل السوق ورايت اسامة مقبلة احقيقة ام هو مجاز
قلت بل حقيقة اذ لم يستعمل الا فيما وضع له الى ان قال ويتضح هذا فى الاستعارة على ما
ذكره هنا ان لفظ الاسد للرجل الشجاع ولا المعنى عام يشمل الرجل والحيوان المفترس
كالحيوان المجترى والا لكان استعماله فى الرجل الشجاع فى قولنا رايت اسدا يرمى
حقيقة لا مجازا لغويا نقل هذا عن الجمهور واستشهد بذلك على ان استعمال العام
فى الخاص حقيقة كما اذا رايت زيدا فقلت رايت انسانا او رجلا فلفظ الانسان

ورجل

الطلب الراجح لانه قد استعمل فيهما فلو كان حقيقة في احدهما لزم المجاز والاشتراك فهو
للقدر المشترك وما اجيب عن ذلك بانه يلزم على هذا القول المجاز لو استعمل في كل منهما لان
استعمال ما هو موضوع للكلي للفرد مجاز وما ورد به من ان ذلك اذا اريد الفرد مع
الخصوصية لا مطلقا فانه لا يخفى على اشكال الواغلاق وذلك لان صيغة افعل مشتملة على
مادة وهيئة ووضعها بالنسبة الى المادة في الموضوع له عام واما بالنسبة الى الهيئة
فهي متضمنة لاسنادين احدهما اسناد الفعل الى المتكلم من حيث الطلب الثاني اسناده
الى المخاطب من حيث قيام الفعل به وصدوره عنه ووضعها بالنسبة اليهما وضع
حرفي والمتصف بالوجوب والندب والرجحان هو النسبة الطلبية الصادرة من المتكلم
فعلى هذا فالموضوع له كل واحد من الجزئيات على التحقيق في وضع الحروف فاذا استعمل
الصيغة في الموارد الخاصة فهي مستعملة بنفسها فيما وضع له لا انها من قبيل استعمال الكلي
في فرد بل هو استعمال اللفظ الموضوع باعتبار معنى عام للجزئيات الخاصة في تلك
الجزئيات فكما ان كل طلب خاص من كل متكلم خاص الى كل مخاطب خاص
نفس الموضوع له للصيغة واستعمال الصيغة فيها حقيقة مثلا زيد اذا قال لعمرو
اضرب او بكر قال لخالد اضرب وهكذا فكل منهما استعمل فيما وضع له الهيئة الطارية
للنسبة في هذه المواضع من الوجوب والندب والطلب الراجح ايضا راجع الى نفس ما وضع
له فلا يصح القول بان ذلك استعمال العام في الخاص حتى يتفرع عليه الجواب المذكور
ايضا فعلى هذا القول ان قلنا بان الصيغة موضوعة لجزئيات الطلب الحتمي الايجابي
بعد تصور ذلك لمفهوم الكلي حين الوضع وجعله آلة لملاحظة الموضوع له اذا استعمل
في مورد خاص لافادة الايجاب مثلا ان يقول زيد لعمرو اضرب كذا فهو مستعمل في نفس
ما وضع له وهكذا في الندب وهكذا الطلب الراجح ولا فرق فيما استدل به في هذا المقام ان

اراده

اذا اراد ان الملحوظ حين الوضع هو الطلب الراجح بمعنى عدم ملاحظة الوجوب
والاستحباب والغفلة عن وجه الرجحان وكيفيته ويكون افراده ايضا الطلبيات
الراجحة الصادرة من خصوصيات المتكلمين بدون قصد ندب او ايجاب فان هذا
ممكن بالنظر الى الطلب ان كان المطلق لا يخلو في نفس الامر عن احدهما فلا يخلو ان الافراد
انما تتحقق وتتميز بتميز المتكلمين والمخاطبين لا ببقاء الطلب ملاحظة الوجوب
والندب فلو استعمل في الوجوب والندب فيكون مجازا وان اراد العدد
المشترك المنتزع من الوجوب والندب بمعنى الامر الدائر بين الامرين فيصح كلام
المستدل من انه حقيقة فيهما على المختار في الموضوع له ويظهر بطلان كلام المجيب ولعل
المستدل اراده ذلك نعم لو فرض استعمال الصيغة في القدر المشترك بين الامرين
بالمعنى الاول اعني الطلب الراجح الخالي عن ملاحظة الوجوب او الندب عند الالتفات
اليهما فيكون مجازا كما يلزم هذا لو قيل لوضعها للوجوب فقط او للندب ايضا
فعليك بالتامل في موارد اطلاق الكلي وتميز انواعها واقسامها حتى لا يختلط عليك
الامر هدانا الله واياك الى صراط مستقيم الرابعة مقتضى ما ذكرنا ان القرينة في الجمع
اولا ان يكون عموم الجمع بالنسبة الى الجماعات كالمفرد بالنسبة الى الافراد فان جنس
الجماعة اذا عرف بلام الجنس واريد منه الاستغراق لابد ان يراد منه استغراقه
لجميع ما يصدق عليه مدخوله فيكون عموم شمول الجماعات فيكون معنى جاء الرجال
جاء كل جماعة من جموع الرجال واورد عليه بان ذلك يستلزم جواز صحة ان
لم يجيئه رجلا او رجلان وورد بان رجلا او رجلين اذا انضم الى غيرهما ممن جاء
او بعضهم يصير ايضا جمعا اخر فلم يصدق مجيء كل جمع من الجموع والمراد ثبوت الحكم
لاحاد كل جمع ولا مجموع كل جمع حتى لا ينافي خروج الواحد والاثنين فلا يصح جا...

جمع من الرجال باعتبار مجيء فرد او فردين واورد عليه ايضا بان ارادة ذلك يستلزم
تكرارا في مفهوم الجمع المستغرق لان الثلثة مثلا جماعة فيندرج فيه بنفسها وجزء من الاربعة
والخمسة وما فوقها فيندرج فيه ايضا في ضمنها بل نقول الكل من حيث هو كل جماعة فيكون
معتبرا في الجمع المستغرق وما عداه من الجماعات مندرج فيه فيكون اعتبار كل واحد واحد منها ايضا
لكان تكرارا محضا ولذلك ترى الائمة يعرفون الجمع المستغرق قائما بكل فرد فرد واما بالمجموع
من حيث المجموع واورد عليه اولا بالنقض بقوله تعالى كل حزب بما لديهم فرحون وكلما دخلت
امة لعنت اختها ونحو ذلك فيه ان الحزب والامة في الايات قد اعتبرت منفردة متفرقة
ولم يعتبر فيها الاحزاب المتداخلة باعتبار مفهوم الجزئية حكم عليها وهكذا في الامة
فاليهود امة والنصارى امة والمجوس امة وان كان يصدق كل واحد من اصناف اليهود
امة ايضا وهكذا غيرهم وثانيا بالحل وهو انه ان اريد بالتكرار ان من يحكم باكرام العلماء
لابد ان يلاحظ ثبوت الحكم للثلاثة مرارا متعددة فهو باطل جزما وان اريد انه لابد
ان يكون الحكم ثابتا له في نفس الامر مرارا متعددة بحسب مقتضى اللفظ مع انه ليس كذلك
فهو ايضا ممنوع وان اريد ان لنا ان نعتبر دخول الثلثة في الحكم باعتبارات فلا يضر على
انه يجوز ان يشترط عدم تداخل الجماعات واجزائها كيلا يلزم التكرار المذكور ونعم اعتبار
العموم بالنسبة الى كل فرد فرد انما يكون مع ابطال الجمعية واعتباره بالنسبة الى كل واحد
من الجموع مع بقائه على حالته الاصلية من اعتبار الجمعية والظاهر انه ايضا يفيد عموم الافراد
ضمنا واما باعتباره بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع فلا يفيد ذلك فيصح ان يقول للرجال
عندي درهم على هذا اذا كان الكل مشتركا في استحقاق درهم واحد ولا يثبت
به لكل واحد منهم درهم اذا تمهد هذا فنقول اما الجمع المعرف باللام فالظاهر انه لا خلاف
بين اصحابنا في افادته العموم ولا يضر في ذلك ما ذكرناه من جواز ارادة الجنس والعهد

وعره

وغيره بل الظاهر ان المتبادر هو العموم الافرادي لا الجمعي والمجموعي فينسلخ منه معنى الجمعية
فالظاهر ان هذا وضع مستقل للهيئة التركيبية عليحدة وصار ذلك سببا لهجر المعنى الذي
كان يقتضيه الاصل المقرر في المقدمات من ارادة جنس الجمع على طريق المفرد المحلى وكيف كان
فالدليل قائم على كونه حقيقة في العموم فيكون في غيره مجازا والدليل الاتفاق ظاهرا
والتبادر وجواز الاستثناء مطردا لا يقال لعل جواز الاستثناء مطردا لاجل جواز
الاستثناء لاحتمال ارادة العموم عند المتكلم لانا نقول المراد من جواز الاستثناء الى
الظاهر في كل مقام ان لم يقم قرينة على خلافه لا الجواز العقلي بسبب امكان ان يكون
موردا للاستثناء كما لا يخفى واما دلالة جواز الاستثناء مطردا على العموم فقد مر
وكذا الجمع المضاف عند جمهور الاصوليين ومن فروع المسلمين ما لو اوصى للفقراء او
العلماء البلد فان كانوا محصورين صرف اليهم جميعا مع الامكان والا صرف الى ثلثة فصاعدا
لان المقام قرينة عدم ارادة الحقيقة واما المفرد المحلى باللام فقيل بافادته العموم
وقيل بعدمه وطريقة تقسيمهم الجنس المعرف باللام الى اقسام تقتضي القول بكونه حقيقة
في الجميع لكن لا على سبيل الاشتراك بل من باب استعمال الكلي في الافراد كما اشرنا اليه
وقد يستشم من بعضهم القول بالاشتراك اللفظي واما القائل بافادته العموم فقد يدعى
انه حقيقة في الاستغراق ولعله يدعي وضع الهيئة التركيبية للاستغراق ولان المدخول
موضوع والاظهر عندي كونه حقيقة في الجنس للتبادر في الخالي عن قرينة العهد و
الاستغراق ولان المدخول موضوع للماهية لا بشرط اذا خلا عن التنوين واللام
موضوع للاشارة والتعيين لا غير فمن يدعي الزيادة فعليه الاثبات وحاصل
هذا الاستدلال يرجع الى اعتبار الوضع الافرادي في كل واحد من اللام والمدخول
والوضع النوعي في مجرد التركيب مع قطع النظر عن خصوصيات التراكيب فلا يرد ان

هذا اثبات للغة بالترجيح الا انه يمكن ان يقال بعد الحصة النوعية الحاصلة في
انواع الاشارة احتمال ارادة المتكلم بالنسبة الى الكل متساوية فلا يجري اصل العدم
في واحد منها والكلام في ان مدخول اللام حقيقة في الطبيعة لا بشرط والاصل الحقيقة
لا يثبت الحقيقة في الهيئة التركيبية فالاولى التمسك بالتبادر نعم يمكن الاستدلال
هكذا في مقابل من يعترف بكون تعريف الجنس مثلا اما متوحدا او بكونه احد
المعاني المشترك فيها اللفظ الخ اما بان يقال كونه حقيقة فيها تعاني والاصل عدم
غيره والمجاز خير من الاشتراك ويبقى الكلام مع من يدعي كونه حقيقة في الاستغراق
ويبطله انشاء التاكيد لعليه ايضا عدم اطراد الاستثناء بمعنى انه لا يصح في العرف
في كل موضع وان لم يوجد هنا قرينة ارادة خلاف العموم ايضا فلا يصح جاء في الرجل
الا البصري او اكرم الرجل الا السفهاء واما الاستدلال بجواز اكلت الخبز وشربت
الماء وعدم جواز جاءني الرجل كلهم فضعيف لان عدم امكان اكل الاخباز وشرب
جميع المياه قرينة على عدم ارادة العموم وعدم جواز التاكيد بما يؤكد به العام لعله
مراعاة المناسبة اللفظية واحتجوا بما حكاه بعضهم عن الاخفش اهلك الناس الدرهم
البيض والدينار الصفر واجيب عنه بانه لا يدل على العموم لان مدلول العام كل فرد
ومدلول الجميع مجموع الافراد وفيه ما فيه المعرف ثم ان عموم الجمع ايضا فرادي و
بقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا الخ وفيه ان ما يدل على كون اللفظ
للعموم اطراد الاستثناء في جميع ما يحتمل اللفظ للعموم وغيره على السوية لا مطلقا
الاستثناء والاستثناء هنا قرينة على استعمال اللفظ في الاستغراق مجازا ومن ذلك
يظهر التحقيق في الجواب عن الاول ايضا فان التوصيف بالعام قرينة على ارادة الاستغراق
ونحن لا ننكر مطلق الاستعمال وما يقال في الجواب عن الوجهين ان ارادة الانكار افادة

المعرف

المعرف باللام العموم في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة التعريف باداة المفرد على الاستغراق
حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام ح انما هو في دلالته على العموم
مطلقا بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازا على حد صيغ العموم التي هذا شانها والدليل الاتي
الافادة العموم في الجملة وهو غير المتنازع فيه فانما هو مبني على الاشتراك اللفظي او على
اطلاق الكلي على الفرد وقد عرفت بطلانهما ثم اعلم انا وان ذهبنا الى ان اللفظ لا يدل
على العموم لكنه لازم ما اخترناه في كونه حقيقة في تعريف الجنس ان الحكم اذا تعلق بالطبيعة
من حيث هي والمفروض انها لا تنفك عن شيء من افراده فلا يثبت الحكم لكل افرادها بالفعل
بان الطبائع انما يصح تعلقها للاحكام باعتبار وجودها كما هو ظاهر بل الطبائع نفسها
يصح متعلقا للاحكام ومتصفا بالحسن والقبح وغاية ما يمكن ان يقال انه لا وجود لها الا
بالافراد وفيه انا نقول بتعلقها بها لا بشرط شيء لا بشرط ان لا يكون معها شيء حتى لا يمكن
التكليف بها واذا تمكن المكلف من الاتيان بها في ضمن الفرد فيصدق عليه انه متمكن
منها كما اشرنا في بحثه ولا فرق بين تعلق الامر بها وتعلق الحل والجواز والحرمة ونحوها نعم
بعد الامتثال بالفرد في الاوامر يسقط التكليف وذلك لا يستلزم عدم التخيير في الاتيان
باي فرد يمكن حصول الطبيعة في ضمنها واما في مثل احل الله البيع فلا سقوط للحل بل يجوز
بمجرد ثبوته للفرد منه او افراده ومن لا يجوز تعلق الحكم بالطبائع فقد سلك هنا مسلكا
اخر في استفادة العموم اذا وقع المفرد المحلى في كلام الحكيم فقال بان الطبيعة لما لم يكن
تعلق الحكم بها ولا عهد خارجي يكون مرادا بالفرض ولا فائدة في ارادة فرد ما للزوم
الاغراء بالجهل فتعين ارادة الاستغراق وهذا الكلام يجري على مذاق من يقول بالاشتراك
اللفظي وغيره واما المفرد المضاف فالظاهر ان المراد به الطبيعة فيفيد العموم باعتبار
الطبيعة على ما اخترناه وباعتبار الحكمة على التقرير الاخير ثم ان الشهيد الثاني ره

قال في تمهيد القواعد اذا احتمل كون ال للعهد وكونها لغيره كالجنس او العموم حملت
على العهد لاصالة البراءة عن الزائد ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه ومن فروعها لو
حلف لا يشرب الماء فانه يحمل على المعهود فيحنث ببعضه اذ لو حمل على العموم لم
يحنث ومنها اذا حلف لا ياكل البطيخ قال بعضهم لا يحنث بالهندي وهو الاخضر
وهذا يتم حيث لا يكون الاخضر معهودا عند الحالف لا ملاحظة عليه الاعتياد ومنها الحالف
لا ياكل الجوز لا يحنث بالجوز الهندي والكلام فيه كالسابق اذ لو كان معهودا له في عرفه
حنث به الا ان الغالب خلافه بخلاف السابق فانه على العكس انتهى وبعد الاغماض عما
في تحقيقه في الجنس من اصالة الحقيقة يقتضي رجحانه الى ارادة الماهية نقول ان اصالة
البراءة لا يقتضي الحمل على العهد مطلقا اذ قد يقتضي الحمل على الجنس او العموم فاذا قال الشارع
يجوز السجود على الحجر فاذا جوزنا السجود على اي حجر كان فلا يجب علينا تكليف تحصيل المعهود
فيه لو فرض حصول غير المعهود مثل المثال وامثلته في احكام الشرع كثيرة مع ان ما ذكره
في حكاية شرب الماء مع المناقشة في عدم كونه مثالا لما نحن فيه اذ العهد فيه انما هو في
الشرب لا الماء يقتضي خلاف ما ادعاه وبالجملة فاصالة البراءة قد يقتضي الحمل على المعهود
كما في المثالين الاخيرين وقد يقتضي الحمل على العموم مع انه قد يقتضي الحمل على العهد كما
تم ما في الجنس ان اريد به ما يستلزم العموم كما حققناه وان اريد به ما يشمل المعهود الذهني
فلا يتم ايضا لانه قد يكون اصالة البراءة مقتضية للتنكير وان حمل العهد على
الاعم من الذهني فمع بعده ايضا لا يتم لان اصالة البراءة قد يقتضي الحمل على العموم مع انه لا
يناسب قوله ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه هذا كله مع انه لا يقتضي ما ذكره الا عدم
ثبوت التكليف في غير المعهود لعدم العلم بارادته منه لا ان المتكلم استعمل اللفظ في العهد
فالاولى ان يقال في موضع اصالة البراءة اصالة عدم ثبوت الحكم الا في المعهود ثم اذا دار

بين

بين ارادة الجنس والعهد والعموم فالمعهود مراد بالفعل لدخوله تحتهما والاصل عدم ثبوت الحكم
في غيره وح يرد عليه انه تم لو لم يحتمل الجنس ارادة وجوده في ضمن فرد ما فان المعهود ح غير
معلوم المراد جزما نعم لو اريد بالجنس ما يستلزم العموم كما بينا سابقا فله وجه لكن يبقى
عليه الانظار الاخر واما قوله ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه ففيه انه ان اراد انه يحصل العلم
بسبب تقدمه انه هو المراد او الظن فيكون ذلك قرينة معينة لاحد المعاني المشترك فيها لا يبقى
احتمال الارادة المعاني الاخر ولا يناسب ذلك التمسك بمقتضى اصالة البراءة وان اراد
ان التقدم والمعهودية يجوز ارادة العهد ويصححها فهو ليس الا جعل المقام قابلا للاحتمال
وتحقيقا للاجمال بسبب ارادة كل واحد من المعاني المشترك ومجرد صلاحية ارادة احد
المعاني المشترك لا يرجح ارادته كما لا يخفى ثم ما يظهر لي ان ما ينبغي للمقام وخلط الكلام في
هذا المرام هو ما تعارف بينهم من انه ينصرف الى الافراد الشائعة وجعل الشهيد الثاني ره
الافراد الشائعة معهودة وجعل الالف واللام اشارة الى الصنف المعهود المتعارف في
المحاورات ثم عمم الكلام في مطلق العهد ونظر الى ان التقدم في اللفظ يرشد الى ارادة
المعنى المذكور سابقا في العهد الذكري والتقدم في المتعارف والاصطلاح يرشد الى
ارادة الافراد المتعارفة فيما كان العهد من جهة ذلك فعلى هذا يكون التقدم قرينة معينة
للارادة لا مجوزة ويرد عليه ح مضافا الى ما سبق ان التقدم في الذكر لا يعين ارادة المذكور
والا لم يبق الاحتمال المذكور في صدر المقال واما تعيين التعارف ذلك فالظاهر انه
انه لا مدخلية للالف واللام فيه بل هو لانصراف جوهر اللفظ اليه كما هو شان المطلق المنصرف
الى الافراد الشائعة فلنقدم الكلام في بيان انصراف المطلق الى الافراد الشائعة حتى يتضح
المرام فنقول ان ذلك لعله مبني على ثبوت الحقيقة العرفية لذلك اللفظ في الافراد المتعارفة
بحيث هجر المعنى الحقيقي والحق ان مدار الامر بين ان يكون المراد في كلام الشارع هو الحقيقة

العرفية او اللغوية هو تقديم العرف واثبات الحقيقة العرفية دون خوط القتادة ولذلك لو عبر
ذلك علم الحكمة وراعى اصل الوضع ويجري الحكم في جميع الافراد النادرة واما اذا لم يثبت
الحقيقة العرفية بنحو هجر المعنى اللغوي بل حصل حقيقة عرفية للفظ في المعاني المعادفة
مع بقاء معنى الحقيقي ايضا فيصير اللفظ مشتركا بين الكل وبعض الافراد ولكن يكون استعماله في
احد المعنيين اشهر كما في العين بالنسبة الى الباصرة والنابعة فربين المعاني سيار او حصل
هناك مجاز مشهور بسبب غلبة الاستعمال فيشكل الحمل على الافراد الشايعة فقط لعدم تحقق
مجرد الشهرة في احد المعاني المشتركة في ترجيحه ولمعارضة الشهرة في المجاز المشهور باصالة الحقيقة
الا ان ارادة الافراد الشايعة لما كانت متحققة الحصول على اي تقدير فتعين ارادته ويصير الباقي
مشكوكا فيه وذلك ليس بترجيح المجاز المشهور او احد معنى المشترك بسبب اشتهاره بل لدخوله
في اللفظ على التقديرين اذا تقرر ذلك فنقول ان العمدة الذي جعله الشهيد ره
معيارا للكلام هو هذا المعنى وهذه المعجلة لدفع اللام اللهم الا ان يكون اللام اشارة
الى احد المعنى المشترك اللفظي كما اشرنا اليه مكانه سابقا الا انه لا ينبغي ذلك كثير فائدة مع
جوهر اللفظ ذلك ومع بقي الكلام في تحميل المقام بحيث يشمل العمدة الذكرى الشهيد
ان الجمع المنكر لا يفيد العموم خلافا للشيخ فقاله بافادته العموم نظرا الى الحكمة والجبائي
لحمل المشترك عنده على جميع معانيه احتجوا بانه يصح بالاحاد والجماعات ومنها الجميع ودلالته على
الجميع يحتاج الى دليل والدلالة اللفظية مفقودة فانها منحصرة في الثلاث والثلاثة منتفية لأن
ما وكذا الثالث لعدم اللزوم فان العام لا يدل على الخاص نعم اقل المراتب معلوم المراد جزما
ولا ولا الاكثر على مافوقه واحتج الشيخ بان اللفظ يدل على القلة والكثرة فاذا صدر عن الحكيم
ولم تبين القلة علم عدم ارادتها فحمل على ارادة الكل حيث لا قرينة على غيره لئلا يلغو كلام
الحكيم واحتج الجبائي بانا لو حملناه على الجميع لحملناه على جميع حقايقه فكان اولى واجيب

عن الاول

فائدة

عن الاول بان الاقل معلوم الارادة جزما فيحمل عليه ويتوقف في الباقي حتى يتبين وهو
لاينافي الحكمة وعن الثاني بمنع كون اللفظ حقيقة في كل واحد من المراتب بل هو لقدر
المشترك بينها مع ان ما ذكره من لزوم حمل المشترك على جميع المعاني اذا لم يظهر قرينة
على التعيين ممنوع بل التحقيق التوقف والاجمال حتى يظهر المراد اقول والتحقيق ان
يقع الجمع المنكر يتصور استعماله على صور الاولى الاخبار عنه بشيء كجاءني رجال او علي
دراهم والثانية الحكم عليه بشيء مثل اكل اقضيه بيوعا والثالثة الامر بايجاده مثل اقم
نوافل والرابعة جعله متعلقا للمامور به مثل اعط ثلث ثمانين رجالا او علماء او صمهم
في ايام وصم اياما ونحو ذلك فعند الايراد من الاخبار معرفة حال المخبر عنه ولا يقصد
الاسناد الفعل اليه والمقصود بيان تحقق ذلك الفعل من فاعل معين عند المتكلم غير متعين
عند المخاطب كما في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة ففي مثل ذلك لا يقتضي الحكمة
حملا للفظ على العموم اصلا ويبقى في الجمع افادة الكثرة ولما لم يتعين من اللفظ فيعلم ان الاقل
مراد جزما فالذي نستفيده من المثالين الاولين بعنوان الجزم هو مجيء ثلثة رجال او
ثبوت ثلثة دراهم واما الصورة الثانية فاذا كان المراد بيان الحكم للبيوع فلا بد
من معرفة اشخاصها بصيغة خاصة بها او بما يعمها فلا ينافي الجواب المذكور فيه و
على الاقل ينافي الحكمة لعدم التعيين الا ان يرجع ذلك المثال ايضا الى الصورة الاولى
فيكون الاشكال في تعيين البيع لا في تعيين البيوع بان يكون الاجمال في بيان العدد
بحيث ينافي الحكمة وهو المقصود بالذات في هذا المثال كما في جاء رجل من اقصى المدينة
يحتاج الى البيان من غيره وهو تعيين اشخاص البيع كتعيين الرجل فيحتاج في المثال المذكور
الى الذكر والتفصيل وهو خلاف المفروض فان المفروض ان المقصود في مثله بيان حكم
البيع ومعلومية حاله كما هو شان الحكيم في بيان الحكم ومما ذكرنا ظهر ان ما اورد على

نستفيده

الجواب المذكور بالنقض بانه اذا حصل عدم المنافات بالحكمة بحمل اللفظ على القدر
المتيقن من مدلوله فيجري ذلك في المفرد المعرف ايضا فما وجه حمله على العموم نظرا الى
الحكمة لا يتم الا انه يتنزل كلام المستدل والمجيب على بعض هذه الصور الا ان ارادة
حلية بيع غير معين في قوله احل الله البيع لا يعقل له فائدة وحكمة اصلا بخلاف الكلام في
مطلق جمع المنكر واما الصورتان الاخيرتان فان اريد منهما مثل ما اريد في قوله وجاء
رجل من اقصى المدينة فالحكمة يقتضي الحمل على العموم وان كنا نتيقن بارادة الاقل بحسب
العدد ايضا وان اريد الاتيان به مع عدم قصد التعيين عند المتكلم فلا يحتاج الى
الحمل على العموم اصلا بل يحصل الامتثال باقل الافراد ويحصل الامتثال بايجاد الطبيعة
في ضمن فرد فهو من باب التخيير المستفاد من الامر بالكلي فكما ان قولك جئني برجل يقتضي الا
متثال باتيان اي رجل يكون فكذلك فيما نحن فيه اذ كما ان كل رجل يصدق عليه انه رجل
فكذلك كل رجال يصدق عليه انه رجال ولما كان ذلك في معنى التخيير والتخيير بين الاقل
والاكثر لا يقتضي الا كون الاكثر افضل فالاقل متيقن المراد في العدة في تحقيق المسئلة ان
الامر الحال ان المراد بالجمع المنكر في الكلام هو المعين عند المتكلم المبهم عند المخاطب او مجرد
الطبيعة المبهمة فعلى الاول لا بد ان يكون على العموم لئلا ينافي الحكمة وعلى الثاني يكتفى
بالاقل لاصالة البراءة عن الزايد بحصول الامتثال بالاقل واما حصول العلم بارادة
الاقل وما شك في الباقي فهو مشترك بين المعنيين ثم لا بد ان يعرف ان اللفظ اظهر
في اي المعنيين والظاهر في الصورة الاولى بل المتعين هو الاول وكذا في الصورة الثانية
واما في باقي الصور فالاظهر هو المعنى الثاني فيحمل عليه ويكتفى بالاقل الا ان يظهر من
الخارج ارادة التعيين فاما يحمل على العموم او ينتظر البيان ان كان اجمالا ثم ان ما
ذكرنا من ان الحكمة تقتضي الحمل على العموم فيما يحتاج اليه انما هو اذا لم يكن الاجمال مقتضى

الحكمة

يحمل

الحكمة والا فقد يكون مقتضاها الابهام اذا لم يكن وقت الحاجة الى بيانه ولكن لما
كان الاصل عدم تلك الحكمة والظاهر في اكثر الخطابات انها وقت الحاجة فيحمل على العموم
ثم ان كلام المجيب في ان الاقل متيقن الارادة والباقي مشكوك فيه وهذا لا يتم مطلقا
فان الامر الدال على التخيير في ايجاد الطبيعة لا يبقى معه شك في عدم وجوب الازيد من
اقل الافراد وقول القائل اعط زيدا دراهم على ما هو ظاهر من تعليق الحكم بالطبيعة المبهمة
مطلقا لا يجعله من باب وجاء رجل من اقصى المدينة فيرتفع باعطاء ثلثة دراهم ولا يبقى معه شك
في عدم وجوب الازيد ثم ان الظاهر ان مراد الجبائي الحمل على الجميع من حيث المجموع معا
المشترك فيها لفظا لا من حيث انه احد معانيها فعلى هذا يصح معنى عموم الافراد في الجميع
كليهما فيتجه الجواب بمنع الاشتراك اولا وبمنع الظهور في الجميع ثانيا وبمنع اولوية ارادة
الجميع ثالثا والقول بان الحمل على الجميع احوط معارض بانه قد يكون خلاف الاحوط
وعلى ما ذكرنا فلا يرد ما يقال ان منع الاشتراك اللفظي لا يضر المستدل اذ يكفيه كون
هذه المراتب من افراد الحقيقة وكون هذا الفرد يشمل جميع الافراد وقد ظهر من
جميع ما ذكرنا ان القول بدلالة الجمع المنكر على العموم ليس من جهة دلالة اللفظ حقيقة
بل على المذهب الجبائي ايضا فان حمله على الجميع ليس من جهة انه احد معانيه بل لانه يشمل
جميع المعاني فان تقدح من ذلك انه لا نزاع في عدم دلالة الجمع المنكر على العموم بجوهره
بحيث يكون لو استعمل في غيره كان مجازا فهم تذنيب الحق ان اقل ما يطلق عليه صيغ
الجمع حقيقة ثلثة وقال بعض العامة انه اثنان والقول بعدم جواز اطلاقها على الاثنين
مطلقا شاذ ضعيف ولا فرق في ذلك بين المكسر والسالم وضمايرهما والظاهر انه لا نزاع في نحو
نحن وانا وجئنا لانه موضوع للمتكلم مع الغير ولم يوضع لتثنية المتكلم لفظ لنا تبادر
اللزوم على الاثنين عند الاطلاق وعدم تبادر الاثنين ويؤيد ذلك وتسعهم للتمييز

بين التثنية والجمع علامات واما لفظ مثل الالف والنون والواو والنون وغيرها لذلك احتجوا بقوله تعالى
فان كان له اخوة فلامه السدس للاجماع على حجب الاخوين عمازاد على السدس فاطلق الاخوة على الاخوين
فمازاد والاصل في الاستعمال الحقيقة وقيل ان الاجماع انما هو الدال على المطلق الا ان الاية مثلا لكنه بعضهم
القرينة لا منفردا ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة وبقوله تعالى انا معكم مستمعون والمراد موسى
وهرون وفيه منع الاختصاص بل هي لهما مع فرعون تغليبا مع ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما في
مستمعون وبقوله الاثنان مافوقهما جماعة وقيل ان المراد حصول فضيلة الجماعة مع انه ورد
في الخبران المؤمن وحده ايضا جماعة اذا لم يكن معه من يصلي معه مع ان بيان اللغات ليس
شانه فالمقصود بيان الحكم وقد يجاب ايضا بان النزاع انما هو في صيغ الجمع لا في لفظ الجمع فانه في
مفهومه ضم شيء الى شيء وقيل ان المتبادر من لفظ الجماعة ايضا الثلاثة ومافوقها وكذا لفظ الجمع
اذا لم يقصد به المعنى المصدري اعني الانضمام فالظاهر ان ما فيه محل النزاع والذي هو خارج عن محل
النزاع هو مادة ج م ع بمفهوم اللغوي الاصطلاحي فانه يصدق حقيقة في الاثنين ايضا حقيقة
لا خلاف ظاهرا في ان النكرة في سياق النفي تفيد العموم في الجملة فهي بعضها بالنصوصية وفي بعضها
بالظهور اما الاول ففيما اذا وقعت بعد لا الكائنة لنفي الجنس كما فيما اذا كانت صادقة
على القليل والكثير كشيء وفيما كانت ملازمة للنفي كاحد ومثل وما دخولها من ولا فرق بين كون
النافي هو لا او لم او لن وغيرها واما الثاني ففي غيرها اذا وقعت بعد لا الا الشبيهة
بليس وقد خالف فيه بعضهم والحق انها ظاهرة في الاول لانه يجوز ان يقال لا رجل في الدار بل
رجلان وما من رجل في الدار بل رجلان ويجوز الاستثناء بان يقال لا رجل في الدار الا
زيد ولا ينافي النصوصية كما توهم لا نافيها في الاعداد بخلاف الثاني فيجوز ان يقال ليس في
الدار رجل بل رجلان وما في الدار رجل بل رجلان بان يراد بالتنوين الاشارة
الى الوحدة العددية المعينة ويكون النفي راجعا الى الوحدة ولكن الظاهر منه الوحدة الغير

المعينة

المعينة فهو ظاهر في العموم فالمثال المذكور اخراج عن الظاهر كما لو قيل ما في الدار رجل الا زيد
واما سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد زوجا فليس حكما بالسلب عن كل فرد فهو مخرج
عن هذه القاعدة كما لا يخفى والظاهر انه لا فرق بين المفرد والجمع والتثنية في ذلك وان
الحكم في الظهور او النصوصية ايضا لا يختلف فيها فقولك لا رجال في الدار ايضا نص في العموم
لكنه نص في افراد الجموع وان قلنا بكونه ظاهرا في عموم الافراد ايضا كالجمع المحلى باللام فيخرج الجمعية
ولذلك يجوز ان يقال لا رجال في الدار بل رجلا او رجلان بخلاف المفرد كما مر والنهي
كالنفي فيما ذكرنا والظاهر ان النكرة في سياق الاستفهام ايضا مثلها في سياق النفي في افادة
العموم وذهب جماعة من الاصوليين الى عموم النكرة في سياق الشرط ايضا وفرعوا عليه ما
لو قال للموصي ان ولدت ذكرا فله الالف وان ولدت انثى فلها المائة فولدت ذكرين
او انثيين فيشترك بين الذكرين الالف وبين الانثيين في المائة لانه ليس احدهما اولى من
الاخر فيكون عاما والاظهر ان مرجع ذلك الى تعليق الحكم بالطبيعة فهو من هذه الجهة
كما اخترناه في المفرد المحلى والا فلا يستفاد العموم من اللفظ واما النكرة في سياق الاثبات
فلا يدل على العموم الا بالنظر الى الحكمة في بعض الموارد ويكون في معرض الامتنان عند بعضهم
واما لو كانت مدخولة للام نحو اعتق رقبة فيفيد العموم على البدل لا الشمول وهذا العموم
مستفاد من انضمام اصالة البراءة عن اعتبار قيد زائد كالايمان وغيره فالاطلاق مع اصل
البراءة يقتضيان كفاية ما يصدق عليه الرقبة باعتبار فرد يكون منه ولذلك يصح الاستثناء منه
مطردا فالفرق بين العام والمطلق ان المطلق من حيث اللفظ لا يدل على العموم بخلاف العام
فالعموم المستفاد من المطلق كالعموم المستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة من حيث هي كما مر وهذا
والوقوع في معرض الامتنان والوقوع في كلام الحكيم وامثال ذلك مما يستفاد منها العموم
وليس من جهة دلالة اللفظ بعنوان الوضع بل هو مستنبط من الخارج ولذلك يحملها على الافراد

الشائعة لانها هي مورد الاستعمال في الاطلاقات والخروج كلام الحكيم عن اللغوية
بمجرد ذلك بخلاف ما دل عليه اللفظ بعنوان الوضع فانها يشمل الافراد النادرة واطلاق
كلامهم يدل على ذلك ايضا الا ان بعضهم صرح بعدم دخول الفرد النادر كما نقلنا في تمهيد القواعد
وليس ببعيد والاولى التفرقة بين الفروض النادرة فيقتصر في المطلقات ونحوها على الافراد
الشائعة ويتعدى في العموم على الافراد الغير الشائعة ايضا ان لم يكن في غاية الندرة واما
ما هو في غاية الندرة فيتوقف فيه ويحصل الاشكال فيما يستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة
فان الطبيعة لا تنفك عن واحد من افرادها الا ان يقال ان الحكم على الطبيعة باعتبار وجودها
فينصرف الى الوجود الغالب ثم لا يتوهم ان هذا رجوع عن القول بكون الطبايع متعلقا
للاحكام كما اشرنا اليه سابقا ثم انهم ذكروا في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية
لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وهذا لا يخلو عن خفاء فان المطلق
ما عرفوه به هو الحصة الشائعة في جنسها وايضا اخرى هو الفرد المنتشر وقد صرح بعضهم
بالفرق بين المطلق والنكرة ايضا بان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والنكرة هو الماهية بشرط
الوحدة الغير المعينة وجعل الشخص المنتشر عبارة اخرى عنها وغلط من قال بان المطلق هو الدال
على واحد لا بعينه وانت خبير بان ذلك ينافي ما ذكروه في تعريف المطلق واتفاقهم على التمثيل بمثل
اعتق رقبة ويمكن توجيه ما ذكروه في الفرق بين العام والمطلق ان المراد من المطلق هو
الماهية بشرط شيء بان يقال ان المراد برقبة في قوله اعتق رقبة هو مثل ما اريد بالاسد
في قول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة او رجل في قوله رجل خير من امراة كما اشرنا كما ذكر من يقال
ومقتضاه جواز عتق اكثر من واحد في كفارة واحدة وكما كان الامتثال يحصل بفرد من
الكلي سيما اذا كان تدريجي الحصول فلا يبقى ما بعد الواحد امتثالا لانه مقتضى الامر ويبقى
امر بعد الامتثال كما حققناه في الواجب التخييري ومسألة اقتضاء الامر الاجزاء فليس

مرادا

مرادا من اللفظ بل استفيد من خارج ويدل ان الطبيعة لا بشرط اذا تصور لها قيود وشرايط متعددة في
تقييدها ببعض القيود انما يجعلها مقيدة بالنسبة الى هذا القيد بخصوصها ولا يخرجها عن الاطلاق
بالنسبة الى ساير القيود فالرقبة في قوله اعتق رقبة مع قطع النظر عن التنوين موضوعة للطبيعة
لا بشرط شيء من الوحدة والكثرة والايمان والكفر والصحة والمرض والصغر والكبر والسواد
والبياض كما مر الاشارة اليه وبعد لحوق التنوين وصيرورته مدخولا للام في هذا الكلام
تقيد بارادة فرد ما منه وهذا يخرجه عن الاطلاق بالنسبة الى ارادة الوحدة ولكن يبقى
بعد مطلقا ومهملة لا بشرط بالنسبة الى ساير القيود فلو قيل اعتق رقبة مؤمنة فيحصل هناك
قيدان للطبيعة ويبقى الطبيعة بعد مطلقة بالنسبة الى ساير القيود وهكذا ومرادهم في باب
المطلق والمقيد هو الاطلاق بالنسبة الى غير الوحدة فحينئذ يمكن توجيه كلام بعضهم في الفرق
بين المطلق والنكرة ايضا باعتبار الحيثية فرقبة مطلقة بالنسبة الى عدم اعتبار غير الوحدة
الغير المعينة ونكرة باعتبار ملاحظة الوحدة الغير المعينة فافهم ذلك واغتنمه تنبيه قالوا
ان عموم المفرد اشمل من عموم المثنى والمجموع وهو في المثنى واضح فان عموم المفرد يشمل كل
فرد وعموم المثنى يشمل كل اثنين اثنين وخروج فرد منه غير مضر الا ان يعتبر منضما الى واحد
من افراد الاثنينيات المعدودة كما اشرنا في عموم الجمع الا انه لا يتم في المثنية المعينة
فيصدق لا رجلين في الدار اذا وجد فيها رجل واحد بخلاف لا رجل في الدار واما عموم
الجمع فيتم فيه ما ذكروه اذا اردنا منه العموم الجمعي على اشكال فيه ايضا كما اشرنا فاما العموم
الافرادي كما بينا انه هو الظاهر في الجمع المحلى فلا ضيقا ووضعه تدقيقا و في باعتبار النصوصية
والظهور فالنكرة المنفية في المفرد نص في عموم الافرادي في مثل لا رجل في الدار واما الجمع
المنكر المنفي فلا يشمل بعض الاحاد كما في لا رجال في الدار بل رجلا او رجلان او يكون
ظاهرا فيه لو سلمنا عدم الجمعية والمفرد نظير ما في مثل ما رجل في الدار فالمفرد ايضا اظهر في الشمول
لان فيه احتمالين ارادة الوحدة المعينة والغير المعينة وفي الجمع احتمالات ثلثة العموم كالمفرد

بانتفاء الجمعية ونفي الجمع لواحد واثبات الجماعات ونفي الجميع واثبات الواحد او الاثنين
واما المفرد المعرف والجمع المعرف فالامر فيه واضح مما مر لقلة الاحتمال في المفرد وكثرته في الجمع باحتمال
ارادة العموم الجميعي والمجموعي ايضا ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال
ينزل منزلة العموم في المقال نقله الشهيد في التمهيد عن جماعة من المحققين وقال ان اصل القاعدة
من الشافعي ونقل عنه كلاما اخر ربما يعارضه ظاهرا وهو ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها
الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها عن درجة الاستدلال والاظهر انه لا تعارض
بينهما وانهما قاعدتان مختلفتا المورد فالاولى هو ما كان جوابا عن سؤال الاطلاق الثانية و
تفصيل القول فيهما اما الاولى فهو ان السؤال اما عن قصة وقعت وهي محتملة ان تقع على وجوه
مختلفة واما عنها على تقدير وقوعها كذلك وعلى الاول فاما ان يعلم ان المسؤول يعلم بالحال على
النهج الذي وقع في نفس الامر اولا يعلم سواء علم انه لا يعلم وجهل الحال اما الاول فلا عموم
في الجواب بل انما هو ينصرف الى الواقع حسبما وقع في نفس الامر واما الثاني فان كان للواقعة
وجه ظاهر ينصرف اليه اطلاق السؤال فالظاهر ان الجواب ينزل عليه والا فالحمل على العموم لانه الاشبه هو الارشاد
وترك الاستفصال مع تفاوت الحال والظاهر انصراف الجواب الى اطلاق السؤال يستلزم الابهام
والاضلال وهذا فيما علم عدم العلم واضح واما فيما لم يعلم فهو ايضا كذلك لاصالة عدم العلم الاختلال
فان علوم الممكن ايضا حادثة وكل حادث مسبوق بالعدم الازلي يقينا ولا يجوز نقض اليقين
الا بيقين مثله للاستصحاب ودلالة الاخبار الصحيحة وما يتوهم ان ثبوت علمهم بنفس الامر في
الجملة مما لا شك فيه وهو مما ضي عموا تلا لا شيء من العلم بحاصل لهم فثبوت بعض العلوم لهم يقينا
ينقض عدم ثبوت العلم لهم بشيء يقينا فلا يمكن الاستدلال بالقضية الكلية في المقام فهو
كلام ظاهري اذ ملاحظة اليقين والشك انما هو بالنسبة الى كل واحد واحد من العلوم
لا بالنسبة الى القضايا المنتزعة عنها فلا يجوز نقض اليقين بعدم كل علم الا بحصول

اليقين بحصوله وما يتوهم ان القضية الجزئية متيقنة الحصول وان هذا الشك انما هو
حصل من جهة هذا اليقين ونقض اليقين اليقيني انما هو بالشك الحاصل من يقين آخر ولا يظهر
اندراج هذا الشك في النهي الوارد في قولهم لا تنقض اليقين بالشك فهو ايضا في غاية الوهن
اما اولا فلانا نمنع كون الشك حاصلا من جهة هذه القضية بل قد يحصل الشك مع عدم
العلم بهذه القضية ايضا واما ثانيا فلان لفظ الشك واليقين عام في الحديث ويشمل جميع
الافراد واما ثالثا فلان كل معلول يستحيل وجوده في الخارج بدون وجود علته وان كل
العلة نفس الوهم والشك فالشك قد يحصل بسبب حصول الوهم وقد يحصل من تنبيه على
التقديرين انما نشأ عن شيء يقيني فان بني على ذلك لا يوجد مورد للرواية كما
لا يخفى نعم يمكن توجيه كلام القائل بان من الاشياء ما هو معلوم لهم جزما ومنها ما هو غير معلوم
وقد اختلطا فعدم العلم بكون ذلك من المعلوم لا يوجب جواز الحكم بكونه من غير المعلوم من
استصحاب عدم العلم وفيه ان ذلك انما يتم اذا علمنا بان فيما لا نعلم حاله من الاشياء من جهة
المعلومية لهم وعدمها ما هو معلوم لهم وهو فيما نحن فيه ممنوع اذ لا نعلم نحن ان في زمرة ما لا
نعلم حاله من السؤالات ما يعلمه المعصوم واما الثاني وهو ان السؤال عما لم يقع بعد فهو ايضا يحمل
على العموم ان لم يكن له فرد ظاهر ينصرف اليه واحتمال ان يكون المقام مقتضيا للابهام فلعل
المسؤول اراد الحكم بالنسبة الى بعض الاحوال وترك بيانا الى وقت الحاجة مع انه خلاف الاصل
لا يلتفت اليه مع ثبوت الظهور في العموم فعدم العلم بكون المقام مقتضيا للابهام يكفي
في الحمل على العموم واما الثانية فهو اما نقل فعل المعصوم سواء علم جهة الفعل كما لو اخذ
مال الاثنين مسلم بشاهد ويمين او لم يعلم كما لو اخذ المال عن يد احد ولم يعلم وجهه فلا
يجوز التعدي الا ان يثبت بدليل من خارج او نقل حكم في مادة مخصوصة مع احتمال وقوع
على كيفيات مختلفة يختلف باختلافها الحكم من دون سبق السؤال وهذه ما يقولون لها قضايا

الاحوال وانه لا عموم فيها فانها تحتمل الاقتصار في المادة المخصوصة فيصير في غيرها مجملا
الحكم فلا يصح الاستدلال واما التعدي في مثل قوله في جواب الاعرابي كفر حيث سأل
عن مواقعة اهله في نهار رمضان فهو من جهة فهم العلة كما اشرنا في باب المفهوم وسيجيء
في باب القياس ولنذكر للقاعدتين مثالين الاول ان امرأة سألت عنه عن الحج عن
امها بعد موتها فقال نعم ولم يستفصل هل اوصت ام لا والثانية حديث ابي بكرة لما دخل
ومشى الى الصف حتى دخل فيه فقال له النبي زادك الله حرصا ولا تعد فلا يجوز الاستدلال
بها على جواز المشي وان كان كثيرا اذ يحتمل ان يكون مشي ابي بكرة قليلا فالقدر المتيقن هو
ما لا يحصل الكثرة عادة المعروف من مذهب الاصحاب ان ما وضع لخطاب
المشافهة من قبيل يا ايها الذين امنوا ويا ايها الناس ونحو ذلك لا يعم من تأخر عن زمن
الخطاب بل يحتاج من بعضهم الاجماع من اصحابنا وهو مذهب اكثر اهل الخلاف وذهب الاخرون
الى العموم والشمول والحق هو الاول لنا ان خطاب المعدوم قبيح عقلا وشرعا وقول
الاشاعرة بجوازه مكابرة ناشئة عن قولهم بقدم الكلام النفسي وجعلهم التكليف من جملته
وفيه مع ان الكلام النفسي غير معقول ان التكليف طلب والطلب امر اضافي يستدعي التحقق لا يتحقق
الا بتحقق المنتسبين والمفروض انعدام المطلوب منه فيتنفي تعلق الطلب بانتفاء المطلوب
منه فينتفي الطلب بانتفاء جزئه والقول بحدوث التعلق وقدم الطلب مع انه لا معنى
له لا يدفع حدوث التزام التكليف لانتفاء الكل في الازل بانتفاء جزئه فيكون الكل
حادثا وايضا جواز التكليف مشروط بالفهم فاذا لم يجز تكليف الغافل والنائم والساهي
بل الصبي والمجنون فالمعدوم اولى بالعدم وكذلك عند القائلين بتحسين العقل وتقبيحه
واضح ايضا المفروض كون تلك الالفاظ للحاضر بحكم نص الواضع والتبادر وصحة سلب
الخطاب عن مخاطبة المعدوم والملفق من الموجود والمعدوم فالاصل ارادة الحقيقة ولا

موضوعة لمخاطبة

ولا يجوز العدول عنه الا مع ثبوت المجاز وهو موقوف على جوازه اولا وعلى ثبوت القرينة
ثانيا اما الاول فهو لما ذكر من استحالة الطلب عن المعدوم فان قلت ان الطلب عن المعدوم
قبيح اذا كان على سبيل الخطاب الحقيقي المنجز لم لا يجوز الطلب عنه على سبيل التعليق قلت
اولا ان الطلب التعليقي ايضا لا يحصل الا في المعدوم لاقتضاء الطلب مطلوبا منه موجودا وان
حقيقة ذلك يرجع الى اعلام الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين بذلك حين
وجودهم وبلوغهم لا الطلب عنهم بالفعل بان يقال انهم اذا وجدوا ان ذلك ليس من قبيل
انت وزيد تفعلان كذا وثانيا على تسليم جواز ذلك وان المراد من التجويز هو اعلام
الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين وامرهم بتبليغهم ذلك اياهم نقول ان ذلك
يستلزم كون جميع خطابات المشافهة مجازات ان اريد التغليب وهو كما ترى وان اريد
استعمال اللفظ في الحقيقي والمجازي على البدل لعموم غير جائز ايضا على ما حققنا سابقا
وما يتوهم في دفع ذلك من ان جميع الخطابات معلقة على شرايط التكليف وهي مختلفة بالنسبة
الى آحاد المكلفين فمن حصلت له من خاطبه وهذا امر واحد لا تعدد فيه فلا يلزم استعمال
اللفظ في المعنيين الحقيقي والمجازي ففيه ان التحقيق ان الخطابات المشروطة لا تتعلق
بفاقدي الشرائط قطعا كما حققناه سابقا والتحقيق لا يصح من العالم بالعواقب وقد
بيناه في مباحث الامر معنى الواجب المشروط فلا تفيد فالخطابات المطلقة لا تتعلق الا
بالواجدين والغرض من التعليق بالشرط هو اعلام الحال وان الفاقد للشرط اذا صار
واجدا فيتعلق به الحكم وقد بينا سابقا ان الاصل في الواجبات هو الاطلاق وعدم ثبوت
بالتقييد بدليل فلم يتعلق المطلقات الا بمن وجد الشرائط الثابتة سواء قارن ذكر الشرط
لاصل الخطاب او ثبت من دليل خارج فثبت لزوم ارادة المعنيين الحقيقي والمجازي في
الخطابات المتنازع فيها على ما ذكرت بخلاف الخطابات المشروطة وبطل التنظير والمقايسة

واما الثاني فمعدوم لان المفروض انتفاء الدليل عليه والاشتراك في اصل التكليف
مع كون الرسول مبعوثا الى الكافة لا يثبت الخطاب كما لا يخفى ومما ذكرنا يظهر حال القول بان
تلك الخطابات بالنسبة الى المعدومين من باب المكاتبة والمراسلة الى النائي فكما انه يجوز الخطاب
في الكتاب الى من لا يصل اليه الا بعد سنة او ازيد فكذا يجوز للعالم بالعواقب مخاطبة من
سيوجد ولو بعد مدة بهذا الخطاب لا وجه له لان الكلام في المكاتبة والمراسلة بعينه هو ما
ذكرنا لانها لا يصح الا الى الموجود القائم اذا اريد منها الطلب الحقيقي والا فيكون المراد من
المكاتبة ايضا هو العمل على ما يشتمل من الاحكام من باب لو صيتك لا التكلم والتخاطب مع ان
احتمال ذلك لا يكفي ولا بد للمدعي من تثبيت ذلك فان قلت فاذا امتنع الخطاب لو على سبيل
المجاز فما الذي يثبت التكليف للمعدومين حين وجودهم وبلوغهم قلت اخبار الله تعالى ورسوله
بانهم اذا وجدوا وصيروا مخاطبين مكلفين بهذه الاحكام وخبر رسوله خلفائه وهكذا
ولا يلزم من ذلك اخبار المعدوم حتى يلزم محذور القبح السابق الوارد في خطاب المعدوم
لان ذلك اخبار الموجود بحال المعدوم وذلك معنى ادعائهم الاجماع على الاشتراك فيظهر
مما ذكرنا ان الاصل لمخاطبة المعدومين بهذه الخطابات لا حقيقة ولا مجازا بل القول باشتراكهم
معهم في الحكم بدليل آخر من الاجماع والضرورة والاخبار الواردة في ذلك المدعى فيها التواتر
من غير واحد فان قلت لو قلنا بجواز شمول المعدومين مجازا بمعنى اخبار الموجودين بان المعدومين
مكلفون بذلك بقرينة اشتراكهم في التكليف الثابت بالاجماع والضرورة وقلنا بعدم
شموله وقلنا بالاشتراك بدليل آخر مثل الاجماع والاخبار الواردة في ذلك فاي
ثمرة للنزاع بين القول بكونه حقيقة في الاعم او مجازا في خطاب المعدوم والموجود والمعدوم
او عدم الشمول اصلا وثبوت الاشتراك من الخارج قلت يظهر الثمرة في فهم الخطاب فان
خطاب الحكيم بما له ظاهر وارادة غيره بدون قرينة قبيح فان قلنا بتوجه الخطاب الى المعدوم
فلابد

فلابد لهم ان يبينوا فهم الخطاب على اصطلاحهم وليس عليهم الفحص عن اصطلاح زمن الخطاب
ولا يجوز لهم ذلك بخلاف ما لو اختص الخطابات بالحاضرين فيجب على الغائبين والمتأخرين التحري
والاجتهاد في تحصيل فهم المخاطبين وطريق ادراكهم ولو بضميمة الظنون الاجتهادية ومنها
اصل عدم النقل واصل عدم السقط والتحريف وعدم القرينة الحالية الدالة على خلاف الظاهر
وامثال ذلك وربما يذكر هنا ثمرة اخرى وهو ان شرط اشتراك الغائبين للحاضرين او المعدومين
في الشرائع والاحكام مع قطع النظر عن الورود بخطاب الجمع هو ان يكونا من صنف واحد
فوجوب صلوة الجمعة مثلا على الحاضرين مع كونهم يصلون خلف النبي ص او نائبه الخاص
لا يوجب وجوبه على الغائبين الفاقدين لذلك لاختلافهم في الصنف من حيث انهم
مدركون للسلطان العادل او نائبه الخاص بخلاف الغائبين فعلى القول بشمول الخطاب
للغائبين يمكن الاستدلال باطلاق الاية على نفي اشتراط حضور الامام او نائبه بخلاف
ما لو اختص بالحاضرين لانهم واجدون للسلطان العادل او نائبه فلا يمكن التعدي منهم
الى الغائبين الفاقدين لاختلافهم في الصنف وانت خبير بما فيه اذ اعتبار الاتحاد في الصنف
لا يحد فلو لا يحيط بحيازته واحتمال مدخلية كونهم مدخلية في عصر النبي ص او انهم كانوا يصلون
خلفه وامثال ذلك في الاحكام الشرعية وتحقق التفاوت بذلك وعدم الحكم باشتراك
الغائبين منهم من جهة هذه المخالفة والتفاوت مما يهدم اساس الشريعة والاحكام ج
كما لا يخفى ومدخلية حضور السلطان او نائبه فيما نحن فيه على القول به انما هو من دليل آخر
من اجماع ونحوه ثم نقول الوارد على القول باشتراط السلطان او نائبه باطلاق الاية و
استدل به على ابطال الاشتراط ان وجه عدم التقييد في الاية بهذا الشرط كون الخطاب
مختصا بالحاضرين وورود الاية مورد الغالب هو حصول الشرط يومئذ فالواجب بالنسبة
اليهم مطلق بالنظر الى هذا الشرط نعم لو كان الخطاب شاملا للغائبين ليتم الاستدلال بالاطلاق

الاية في دفع الاشتراط للزوم القبيح بايراد المطلق وارادة المشروط والحاصل ان القول
بان الاجماع ثبت على الاشتراك الا فيما وقع فيه النزاع لا معنى له الا لزوم ادعاء الاجماع في كل
واحد من المسائل المعلوم اشتراك الفريقين فيها والقول بان شرط الاشتراك اتحاد الصنفين
المستلزم لبيان وجود ما هو ما به الاشتراك بينهما لا يمكن تفسيره بان المراد ان
الفريقين مشتركان الا فيما وقع النزاع فيه فيكون كل ما لم يقع فيه النزاع صنفا متحدا وما
وقع فيه النزاع مختلفا فتحقيق المقام ان المستفاد من الادلة هو ثبوت الاشتراك مطلقا
ولزوم ادعاء الاجماع بالخصوص في كل واحد وهو مجازفة والواجب المشروط مطلق بالنسبة
الى واجد الشرط ومشروط بالنسبة الى الفاقد ولا مدخلية في ذلك لزمان الحضور والغيبة
من حيث هو فلو وجد الغائب الشرط يصير الواجب بالنسبة اليه مطلقا كما لو فقد الواجد
في زمان الحضور وقد يحصل الشرط في بعض زمان الحضور ويختلف التفاوت انما
كان من جهة زمان الحضور وان ذلك صار سببا للاختلاف في الصنف فلو فرض في زمان
النبي ص اسر جماعة من المسلمين بغتة في ايدي الكفار واذهابهم الى بلاد الكفر من دون
حضوره ايام في صلوة الجمعة فلا ريب انه لا يجب عليهم صلوة الجمعة ح على القول بالاشتراط
فلو فرض ظهور صاحب الزمان ع اليوم او نائبه الخاص فلا ريب انه يجب على من ادرك
الصلوة فآل الكلام الى ان الفارق والموجب لعدم الاشتراك هو وجدان الشرط و
فقدانه لا الغيبة والحضور فبعد ثبوت الاشتراط لا فرق بين القول بشمول الخطاب
للمعدومين وعدمه فالكلام هو في اثبات الاشتراط وعدمه ومجرد احتمال مدخلية
كونهم مدركين حضور النبي ص ومصلين خلفه مثبتا للشرط كما ترى في امثال ذلك مما
لا يحصى ولم يقل احد بذلك في فهم ما نحن فيه وبعد تسليم الشرط فلا فرق بين الفريقين
نعم على القول بالاشتراط بمعنى ان الوجوب مع وجود الشرط مطلق ومشروط مع فقده

منه ولكن وقع النزاع في ثبوت الشرط فاذا استدل النافي للشرط على المثبت باطلاق
الاية فيمكن ح الرد بان الخطاب مخصوص بالحاضرين في مجلس الخطاب والاطلاق بالنسبة اليهم
لعله لكونهم واجدين للشرط حين الخطاب ونحن فاقدون له فلا يجب علينا ولو كان الخطاب
مع الغائبين ايضا كان واجبا مطلقا لقبح الخطاب عن الحكيم بما له ظاهر وارادة خلافه فالمستدل
باطلاق الاية يريد نفي الاشتراط مطلقا والمجيب بان الاطلاق مخصوص بالحاضرين
يريد دفع دلالة ذلك على ما ادعاه لا اثبات الاشتراط من كون ذلك خطابا بالحاضرين
وهم صنف مخالف للغائبين فلا بد للمستدل للاشتراك التمسك بدليل آخر فاذا عورض
ذلك الدليل بهذا الاطلاق فيجاب بان الاطلاق ليس متوجها الى الغائبين فرجع الثمرة
الاولى الى فرع من فروع الثمرة الاولى وهو ان الخطاب اذا كان مع الغائبين فيجب العمل
على مقتضى ظاهر الخطاب وهو الاطلاق كالحاضرين بخلاف ما لو لم يكن كذلك وبالجملة حاصل مرام
من ذكر هذه الثمرة بعد تفسير اشتراط اتحاد الصنف بعدم كونه مما وقع النزاع فيه او وقع
الاجماع على عدم الاتحاد انه لا نزاع ان صلوة الجمعة مثلا واجبة على المشافهين لانهم كانوا
يصلون مع الرسول ص وعلى كل من هو مثلهم في وجود المنصوب من الله فهم مشاركون لهم
الى يوم القيمة فالقدر المسلم من الاجماع هو ذلك واما المعدومون الفاقدون لذلك فلا اجماع
على مشاركتهم نعم يتم القول بشمول الخطاب للمعدومين فعلى القول به يثبت الوجوب عليهم ايضا
من غير تقييد بوجود المنصوب لاطلاق الاية ويرد عليه ان المعيار في المشاركة اذا كان هو
الاجماع فلا ريب ان القدر المسلم الثابت للمشافهين من وجوب الصلوة هو ما دام هم
واجدون للصلوة خلف النبي ص او من ينصبه فاما اذا فقد هؤلاء المشافهون ذلك المنصب
بمسافرتهم او ممنوعيتهم عن ذلك بمثل فوت النبي ص وغير ذلك فلا ريب انه لا اجماع على
مشاركتهم ح مع المدركين فهم مشاركون للفاقدين من المعدومين فاذا ظهر ثمرة القول بشمول

الخطاب للمعدومين وجوب الصلوة على الفاقدين منهم ايضا لاجل العموم فلا بد ان يتم القول
باختصاص الخطاب بالموجودين وجوازها على الفاقدين منهم ايضا لاجل العموم فيصير هذا من
ثمرات الاطلاق والتقييد والتعميم والتخصيص في الخطاب لا من ثمرات التعلق بالغائبين
او الحاضرين ومع حصول الشك في عموم الخطاب للفاقدين على القول باختصاصه بالموجودين
فلا يحصل الشك في عمومه للفاقدين على القول بشموله للمعدومين ايضا ولو فرض ذلك في ذلك
لو تم تفرقة لفهم الخطاب للحاضرين والغائبين في العموم والخصوص فقد عرفت ان ذلك
على تقدير تحققه رجوع الى الثمرة الاولى فثمرة نفي اشتراط اذن المعصوم انما يترتب على
ما ذكر على دعوى العموم لا على كون الخطاب متعلقا بالمعدومين فيصح ان العموم لما كان
مقيدا بوجدان الاذن وهو شامل للواجد والفاقد فينتفي اشتراط الاذن لان
الخطاب لما كان بالمعدومين قاطبة فانتفى اشتراط الاذن ودعوى كونهما صادقين
بمعنى ان كل معدوم فهو فاقد وكل موجود فهو واجد مع بطلانه في نفسه ومغايرتهما
في المفهوم واختلاف الاحكام بالعنوانات وان تصادقت مصاديقها قد عرفت
فيه التخلف وعدم الاستلزام فان قلت على القول باختصاص الخطاب بالموجودين يخرج
الفاقدون منهم بالدليل قلت على القول بشمول المعدومين يخرج الفاقدون منهم ايضا فان
الدليل ان كان هو فقدان الشرط فهما مشتركان فيه وان كان شيء آخر فلا بد من بيان
لا يقال ان التخصيص لازم موضع دون الثاني لكون الباقي اقل لان المفروض اختصاص الخطاب
بالمعدومين ومع ملاحظة الموجودين والمعدومين معا وضعف المعدوم في جنب الموجودين
سيندفع هذا الحزازة احتج المخالف بان الرسول المعلم انما هو رسول الحاضرين بالمشافهة لا مع الرسالة
الا بتبليغ الاحكام وباحتجاج العلماء في جميع الاعصار بهذه الخطابات من بعد زمن الصحابة
الى الآن من دون نكير وذلك اجماع منهم والجواب عن الاول منع المقدمة الثانية ان اريد

تبليغه

تبليغه على سبيل المخاطبة وعدم لزوم الخطاب لو اريد بما يعم ايصالها الى الموجودين باخبار
المعدومين بثبوت التكليف عليهم بالمشافهة هذه الخطابات على الوجه الذي قصد والحاضرين
ومشاركة الرسول بينهم لاقتضاء ذلك والجواب عن الثاني منع احتجاجهم عليهم
وجهة ان الخطاب متوجه اليهم بل لاثبات اصل الحكم فيما جهل اصل الحكم او اختلف فيه
وبعد ثبوت اصل الحكم في الجملة فيعترفون بثبوته لما ثبت عندهم من اشتراكهم مع الحاضرين
في الاحكام بالاجماع والنص ونظير ذلك في الفقه كثير غاية الكثرة الا ترى ان المتخاصمين
في انفعال الماء القليل بملاقات النجاسة وعدمه اذا اورد احدهما على الآخر برواية
تدل على مذهبه في بعض الافراد كالرواية الدالة على ان الطير اذا وطئ العذرة ودخل
في الماء القليل لا يجوز التوضي به للقائل بالنجاسة والرواية الدالة على عدم تنجس القربة
بموت الجرذ فيها للخصم لا يورد احدهما على الآخر بان ذلك في مورد خاص ولا يشمل العذرة
الدم والبول ولا عدم جواز التوضي عدم الشرب وكذا لا يشمل الجرذ غيرها من النجاسات ولا
القربة غيرها من المياه القليلة بل دفع احدهما دليل الآخر انما يكون من جهة القدح في
السند او الدلالة او الاعتضاد او غير ذلك وذلك لانهما يسلمان ان عدم الفرق بين
افراد النجاسة وافراد المياه اجماعي فالغرض من الاستدلال اثبات نفس الحكم لا عمومه
وشموله بالشامل في هذه النظائر يندفع استبعاد بعض المتأخرين من علماء ذكر
الاشتراك حين الاستدلال بتلك الخطابات مع انه لو كان ادعاه ان المقصود
بحيث يعلم كل احد من الخصوص ما يحكم البديهة بفساده مع ان جماعة منهم ادعى ان الشركة
في الحكم بديهي معلوم بالضرورة الدين وهو الحق الذي لا محيص عنه وبالجملة قد ثبت من النص
والاجماع بل الاخبار المتواترة على ما ادعى تواترها البيضاوي وغيره في تفسير قوله تعالى يا
ايها الناس اعبدوا ان المعدومين مشاركون مع الحاضرين في الاحكام الا ما اخرجه

الدليل بل الظاهر ان الدليل المخرج انما هو من جهة عدم حصول الشرط في المعدومين في الواجبات
المشروطة كالجهاد وصلوة الجمعة على القول باشتراط حضور السلطان العادل ونائبه
لا من جهة تفاوت الحاضرين والغائبين بل لو فرض فقد الموجودين للشرط سواء كانوا
كالغائبين ولو فرض وجدان الغائبين له لكانوا مثل الموجودين كما اشرنا سابقا
وقد نص بذلك مولانا الصادق عليه السلام في رواية ابي عمرو الزبيدي في الجهاد لان حكم الله في
الاولين والآخرين وفرائضه عليهم سواء الا من علة او حادث يكون والاولون و
الآخرون ايضا في منع الحوادث شركاء والفرائض عليهم واحدة يسئل الآخرون عن
اداء الفرائض كما يسئل عنه الاولون الحديث ومما يوضح ما ذكرنا ان العلماء يستدلون
في جميع الاعصار بالخطابات المفردة ايضا مثل افعل ولا تفعل ونحو ذلك ولا ريب في عدم
فالمقصود انما هو اثبات نفس الحكم واحتجاج بعضهم بالروايات الواردة في اكثر الخطابات
نزلت في جماعة شاء بعد التيمم وما ورد في اكثر ما ورد في الائمة مثل قوله تعالى
كنتم خير امة اخرجت للناس مندفع بان ذلك من البطون والكلام انما هو في الظاهر مع
ان ذلك للمعهود فلم يتفاوتون انبياء الله من قبل ولا ريب ان ذلك كله مجاز اريد به
التبليغ ولا ينحصر التبليغ في الخطاب كما اشرنا ومن ذلك يندفع ايضا ما احتج
به من قوله في الامر بقوله لبيك بعد قوله يا ايها الذين آمنوا ولا شيء من الاء ربي اكذب
بعد قراءة فبأي آلاء ربكما تكذبان مع ان لبيك لا يدل على كون الخطاب معهم بل
ان المراد منه اظهار الايمان سيما مع ملاحظة عدم استحبابه بعد قوله يا ايها الناس
واستحبابه بعد قوله يا ايها الذين آمنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي وكذلك
في الآية الثانية مع ان الغرض التكذيب بما هو دون بذلك النبية والمكذبون لا يقولون
ذلك وكان احتجاجه بمثل قوله تعالى لانذركم به ومن بلغ ولعدم انحصار الانذار في الخطاب

كامر

كامر وكان يقوله فليبلغ الشاهد الغائب بل هو ظاهر في مراده انه له ههنا كلمات واهية و
استدلالات سخيفة اخر لا يليق بالذكر منها الاستدلال بمثل قول المصنفين في كتبهم اعلم وتدبر
ولا ريب انه مجاز اريد به الايصاء بل هو نصب علامة للاطلاق والاشكال كنصب الاميال
للفراسخ وتدبروا ان تلك الخطابات مختصة بالحاضرين ولكن قام الكتاب المبلغون
واحدا بعد واحد مقام المتكلم بها فلم يخاطب بها الا الموجود الحاضر فكان لكتابة هذا
من ابتداء صدور الخطاب الى انتهاء التكليف والسر فيه ان المكتوب اليه ينتقل من الوجود
الكتبي الى الوجود اللفظي وينتقل الى المعنى من حيث هو قاري متكلم ومن حيث انه من المقصودين
بالخطاب مستمع ومخاطب وفيه ان ذلك مجرد دعوى لا دليل عليها ولا يستلزم ما ذكره
كون الخطاب الله في كل زمان بالنسبة الى اهله وكان في زمان الحضور لا يجوز المخاطبة
بتلك الالفاظ مع المعدوم ولاستغناء احد المنتسبين فكان في الازمنة المتأخرة لا يتحقق
المخاطبة من الله تعالى لانقطاعه ولتعدده بحسب الازمان او لا الدعوى فلم يبق الا تبليغ
نفس الحكم وهو مسلم قوله من حيث هو قاري متكلم نعم متكلم لكنه حاك للخطاب المتقدم لا انه
مخاطب بكسر الطاء بتبيهان الاول قيل بشمول الخطابات المذكورة للمكلفين الموجودين
وان كانوا غائبين عن مجلس الوحي لان الخطاب من الله تعالى ولا يتفاوت بتفاوت الا مكنة
ويظهر من بعضهم عدم الشمول ولعله ناظر الى تفاوت احوال الحاضرين والغائبين
وكيفية فهم الخطاب فان قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا مثلا قد فسر
في الاخبار الصحيحة بالقراءة خلف الامام فلعله في مجلس الوحي كان قرينة لارادة ذلك
كانت خافية عن الغائبين فمخاطبتهم بذلك مع ارادة الخاص قبيح فلا بد من القول بشر
معهم بدليل آخر مثل الاجماع وغيره وليس ببعيد وعلى تقدير تخصيصه بالمكلفين فلا
يشمل من بلغ حد التكليف بعد زمن الخطاب ان كان موجودا ح ويظهر الوجه مما تقدم

الثاني الصيغ المفردة مثل افعل وافعلي وامثال ذلك لا يشمل بصيغتها غير المخاطب بها و
انما التشارك بالدليل الخارج وهو الاجماع على الاشتراك وكل خطاب للرجال لا يشمل
المراة ولا بالعكس لكن الاجماع على الاشتراك اثبت الاشتراك في غير ما يختص باحدهما
يقينا كاحكام الحيض والنفاس ونحوهما بالمراة واحكام عنبوبة الخنثة وما يتعلق بالخطاب
ونحوها بالرجال واما الاحكام المختلف فيها فقيل بان الاصل فيها الاشتراك الا ما اخرجه
الدليل وقيل بالعكس والاول اظهر فاثبات الجهرية في الصلوة الجهرية انما ثبت لاختصاص
بالرجال بسبب الدليل وكذا استحباب وضع اليدين على الفخذين فوق الركبتين حال
الركوع في المراة وما ذكرنا انما هو المستفاد من الاخبار والادلة واثبات دعوى ان
الاصل عدم الاشتراك الا ما ثبت بالاجماع دونه خرط القتاد ولا ينافي ان الاجماع لا يقبل
التخصيص لكونه من الادلة القطعية قلنا انهم نقلوه بالعموم وعموم دعوى الاجماع مثل عموم
الحديث معتبر لاشتراك الدليل وهو المستفاد من تتبع كلام الفقهاء وصرح به بعضهم
ومنهم المحقق الخوانساري في شرح الدروس في باب انه في مبحث نجاسة الخمر والمحقق الاردبيلي
ره في اوايل كتاب الحدود من شرح الارشاد واعلم ان الالفاظ المختصة باحد الفريقين
من الرجال والنساء مثل ذينك اللفظين مختصة بهما ومثل لفظ الناس وذرية آدم
يشملهما ومثل المؤمنات والمسلمات مختص بها واما مثل المؤمنين والمسلمين ففيه
خلاف والاظهر الاختصاص لنقل اهل اللغة وفهم العرف واحتج الخصم بالاستعمال فيهما
كالقانتين واهبطوا بعضكم لبعض عدو ونحو ذلك وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة
والتغليب مجاز ويؤيده آية الحجاب وغيرها وما ذكرنا فظهر ان خطاب النبي صلى الله عليه وآله بقوله
تعم يا ايها النبي ويا ايها المزمل وغيرهما لا يعم غيره ~~~~ في بيان بعض
مباحث التخصيص هو قصر العام على بعض ما يتناوله وقد يطلق على قصر ما ليس بعام حقيقة

كان

كان كالجمع المعهود ومن ذلك تخصيص مثل عشرة والرغيف بالنسبة الى اجزائهما و
التخصيص قد يكون بالمتصل وهو ما لا يستقل بنفسه بل يحتاج الى انضمام الى غيره
كالاستثناء المتصل والشرط والغاية والصفة وبدل البعض وبالمنفصل وهو ما يستقل
بنفسه وهو اما عقلي كقوله تعالى خالق كل شيء والمراد به غير ذاته تعالى وافعال العباد واما لفظي
كقوله خلق لكم ما في الارض جميعا ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه واختلفوا في منتهى
التخصيص الى كم هو والاشهر انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ويجوز الاستعمال
في الواحد على سبيل التعظيم وقد يفسر الجمع القريب من مدلول العام بكونه اكثر من النصف
سواء علم العدد بالتفصيل او ظهر بالقرينة كون الباقي اكثر كقولك اكرم اهل المصر الا
زيدا وعمرا وقيل لا بد في ذلك من بقاء جمع غير محصور وذهب جماعة الى جوازه حتى
يبقى واحد وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وقيل لا بد في صيغة الجمع من بقاء ثلثة وفي
غيرها يجوز الى الواحد وقيل ان التخصيص ان كان بالاستثناء وبدل البعض جاز
الى واحد نحو له علي عشرة الا تسعة واشترى العشرة احدها وان كان بمتصل غيرهما
كالشرط والصفة والغاية او كان بمنفصل في محصور وقليل يجوز التخصيص الى اثنين مثل
اكرم بني تميم الطوال او ان كانوا طوالا والعالمين ونحو قتلت كل زنديق وهم ثلثة
ولعله ناظر الى صدق تلك للعموم مع الثلثة واكثرها اثنان وهذا من الشواهد على
العام يطلق عندهم على الجماعة المعهودة كما اشرنا وان كان التخصيص بمنفصل في عدد
غير محصور او في عدد محصور كثير فكقول الاكثر والاقرب عندي قول الاكثر لما تقدم ان
وضع الحقايق والمجازات نحصيه كانت او نوعية يتوقف على التوقيف ولم يثبت جواز
الاستعمال الى الواحد من اهل اللغة وعدم الثبوت دليل على عدم الجواز والقدر المتيقن
الثبوت هو ما ذكرنا غاية الامر التشكيك في مراتب القرب هو سهل اذ ذلك في الاحكام

الفقهية والاصولية ليس بعادم النظير كما في الافراد الخفية الفردية في العام واللوازم
الغير البينة اللزوم فما ترجح جوازه في ظن المجتهد فيجوزه وما ترجح عدمه فلا وما
تردد فيه فيرجع الى الاصل من عدم الجواز والقول بان الرخصة في نوع العلاقة في المجاز
يوجب العموم في الجواز غفلة عما حققناه في اوايل الكتاب وقد عرفت ان نوع العلاقة
المراد غير معلوم بالنسبة الى جميع الاصناف في جميع انواع العلايق وسنبطل ما استدل
به المجوزون واحتج الاكثرون على ذلك بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان
وفيه الاف وقد اكل واحدة او ثلثة ولعل مرادهم استقباح اهل اللسان واستكراههم
ذلك ووجهه ما ذكرنا من عدم ثبوت مثله عن العرب لا لمحض الغرابة والمنافرة الموجبتين
لنفي الفصاحة اذ عدم الفصاحة لا يستلزم عدم الجواز الا ان يراد استقباحه في كلام
الحكيم سيما الحكيم على الاطلاق الذي هو موضوع علم الاصول ولكن ذلك لا يثبت
نفي الجواز لغة والقطع بنفي في كلام الحكيم ايضا مطلقا غير واضح والمقام قد يقتضي ذلك
مجوزوه الى الواحد بامور الاول ان استعمال العام في غير الاستغراق مجاز على التحقيق
وليس بعض الافراد اولى من البعض فيجوز الى ان ينتهي الى الواحد ورد بمنع عدم اولوية
البعض لان الاكثر اقرب الى الجميع وعورض بان الاقل متيقن الارادة مع الحمل ومع الاكثر
بخلاف الاكثر فانه مشكوك المراد من الكل خاصة على ان قرينة الاكثر تقتضي رجحية ارادة
على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل في اصل الاستعمال وجميع الاعتراضات فيه نظر
اما في الاعتراضات فان مبناها على ترجيح المراد من العام المخصوص كما لا يخفى لا بيان جواز
اي فرد من افراد التخصيص وعدمه كما هو المدعى فغاية ما يثبت هذا اذا علم التخصيص في الجملة فلو
دار الامر بين التخصيصات المختلفة امكن التمسك باشالها ذكر ولا يمكن ذلك في اثبات
اصل الجواز وعدمه بل لا يجري بعض المذكورات فيه ايضا مثلا اذا قيل اقتلوا المشركين والمفروض

ان المشركين

ان المشركين مائة واحد منهم مجوسي والباقون اهل الكتاب مجوسي ورد بعد ذلك نهي
عن قتل المجوسي وورد نهي اخر عن قتل اهل الكتاب فرضنا تساوي الخاصين من حيث
القوة فمن يلاحظ الاقربية الى الجميع فلا بد ان يبني على النهي الاول ومن يلاحظ تيقن
الارادة فلا بد ان يبني على الثاني ولكنك خبير بانه لا معنى لرجح لدخول الاقل في الاكثر
فان المجوسي ليس في جملة اهل الكتاب كما لا يخفى نعم يمكن اجراء ذلك في المخصص بالمجمل
اقتلوا المشركين الا بعضهم ولكنه لا ثمرة فيه لسقوط العام عن الحجية بعد الاجمال نعم
قد يجري ذلك فيما لو اريد من بعضهم النكرة المطلقة الموكولة تعيينها الى اختيار المخاطب
ولكن ذلك لا يفيد قاعدة كلية ينفع الاصولي في جميع الموارد وكيف كان فلا دخل لما ذكر
فيما نحن فيه فالتحقيق في الجواب ان الاولوية انما تثبت فيما حصل من الاستقراء جوازه
كما بينا والمراد بلفظ الاولوية في كلام المستدل وجوابا هو المتحقق في الممكن الحصول لا مقابل
الممتنع مثل قوله تعالى واولي الارحام بعضهم اولى ببعض لا الارجح كما هو غالب الاستعمال
والغفلة عن ذلك انما هو الذي اوجب مقابلة هذه الاجوبة والاعتراضات لما
مراده ان العلاقة المجوزة لاستعمال العام في الخصوص هو العموم والخصوص وهو في
الكل موجود فما الوجه لتخصيص بعض الافراد بالجواز دون بعض وليس مراده بيان نفي
المرجح بعد قبول الجواز بحيث يقابل بما ذكر وحاصل جوابنا ان الذي ثبت من استقراء
كلام العرب من الرخصة في جواز استعمال العام في الخاص انما هو الاستعمال في الجمع القريب
بالمدلول لا مطلق علاقة العموم والخصوص حتى يتساوى الكل فيه وما ظهر من بعضهم ان
العلاقة هو علاقة الكل والجزء واستعمال اللفظ الموضوع للكل في جزء وما نحن فيه كما
اشترط في عكسه كون الجزء مما ينتفي بانتفائه الكل وهو مساو للجميع ففيه ان افراد
العام ليست اجزاء له فان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد مع ان استعمال اللفظ

الموضوع للكل في الجزء انما يثبت الرخصة فيه فيما لو كان الجزء كجزء مستقل بنفسه ويكون
للكل الجزء حقيقي وهو مفقود فيما نحن فيه ومن ذلك يظهر ان الكلام الاخرى في مثل العشرة
ايضا واما فضلا عن صورة ابقاء الواحد واتفاق الفقهاء على ان من قال له على عشرة
الا تسعة يلزمه واحد لا يدل على صحة هذا الاطلاق كما يجوز جواز ابقاء الجمع الفرد
بالمدلول فيه ايضا لا يلزم ان يكون بسبب علاقة الجزئية فان الحيثيات معتبرة والمعتبر
هو علاقة العموم والخصوص وان لم يكن من باب عموم المصطلح المشهور وان كان يرجع
اليه لان المراد بالعشرة في الحقيقة هو مميزه مثل الدراهم والدنانير فهو من باب الجمع
المعهود فكان المقر له على دراهم عددها عشرة وكذا الكلام في الاعداد التي مميزها
في صورة المفرد فان معناها جمع ومما ذكرنا ظهر ايضا ان العلاقة ليست من باب استعمال
الكلي في الجزئي ايضا وانما هو في العام والخاص المنطقيين ثم ان صاحب المعالم رد اجاب
عن اصل الدليل بان العلاقة في ذلك الحال انما هو المشابهة لعدم تحقق الجزئية في افراد
العام وهي انما تتحقق في كثرة تقرب من مدلول العام فهذا وجه الاختصاص وفيه منع حصر
العلاقة فيها بل العلاقة انما هو العموم والخصوص وكون ذلك من جملة العلائق من الواضحات
التي لا تحتاج الى البيان مصرح به في كلام اهل الاصول والبيان والظاهر كونه علاقة اتفاقية
وما يتراءى من الخلاف من كلام بعضهم فالمحقق الكاظمي في شرح الزبدة حيث نسب كون العلائق
خمسة وعشرين ومن جملتها العموم والخصوص الى المشهور والمحقق البهائي رحمه الله في حاشية الزبدة
حيث نسبه الى القدماء فهو ناظر الى تغيير العبارات من حيث الايجاز والاطناب فبعضهم
ردها الى ثنتين وبعضهم الى خمسة وبعضهم الى اثني عشر وكل ذلك اختلاف في اللفظ
والاختلاف لاصحاب هذا القول ايضا وجه واهية اخرى منها قوله تعالى وانا له لحافظون
وفيه انه من باب التشبيه لقصد التعظيم لا من باب ذكر العام وارادة الخاص فكانه لاجتماع

جمع

جميع صفات الكمال الحاصلة في كل واحد منها وصف بالحافظية منها وبمنزلة العام او
لان العظماء لما جرت عادتهم بانهم يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار
ذلك كناية عن العظمة ومنها قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم
والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين واجيب بمنع اتفاق المفسرين اولا وبان الناس
ليس بعام بل للمعهود ثانيا والظاهر ان مراده عهد الجمع وفيه اشكال لان الناس اسم
جمع واطلاقه على الواحد على سبيل الحقيقة غير واضح وهذا التفسير رواه اصحابنا
عن ائمتهم فلا وجه لرده والصواب في الجواب ان يقال ان ذلك ايضا ليس من باب التخصيص
بل من باب التشبيه فان ابا سفيان لما خرج الى ميعاد رسول الله صلى الله عليه وآله للحرب بعد عام احد
القى الله الرعب عليه فاراد الرجوع وكره ان يكون على وجه الصغار والاحجام عن الحرب
فيكون سببا لجراءة اهل الاسلام فاحتال في تثبيط رسول الله عن الحرب على سبيل الخداع
بان يخوفهم حتى يتقاعدوا فلقي نعيم بن مسعود واشترط له عشرة من الابل على ان يثبطهم
عن الحرب فجاء نعيم وقال لهم ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم ووجه التشبيه انه لما
اخبر عن لسان الناس يعني ابا سفيان وجيشه وتكلم عن مقتضى مقصدهم وكان ذلك
رسالة عنهم فكانهم قالوا بانفسهم وهذا مجاز شايع في المحاورات وفي تنكير المعرف
باللام ايهام الى المبالغة في الاتحاد ومنها انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز
والماء ويراد به اقل القليل مما يتناوله الماء والخبز وفيه انا قد حققنا ان اللام الداخلة على المفرد
المحلى باللام حقيقة في الجنس ومجاز في غيره والقرينة قائمة هنا على ارادة الفرد المعين عند
المتكلم المطابق للمعهود الذهني وهو نظير قولنا جاءني رجل بالامس عندي لا من قبيل جاءني
رجل فكان للنكرة اطلاقين قدم بيانهما فكذلك المعهود الذهني لمساواته لها في المعنى
والحاصل ان المراد بها المعهود الذهني سواء قلنا باشتراك المعرف باللام بين المعاني الاربعة

ويعين ذلك بالقرينة او قلنا بكونه حقيقة في الجنس واستعماله هنا في الفرد حقيقة من
باب اطلاق الكلي على الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية فان استعمال الكلي في الفرد و
ان كان على سبيل المجاز ايضا فهو من باب استعمال العام المنطقي في الخاص لا العام الاصولي
وكيف كان فهو خارج عن المبحث احتج مجوزوه الى الثلثة والاثنين بما قيل في الجمع
اقله ثلثة او اثنان وفيه منع واضح لان الملازمة بين الجمع والعام في الحكم وقد يوجه
العام اذا كان جمعا كالجمع المعرف باللام فيصدق على الاثنين والثلثة لا ما دونها بالفصل
وفيه ان من ينكر التخصيص الى الواحد والاثنين والثلثة لا يسلم ذلك في الجمع المعرف ايضا
وحجة التفصيل مع جوابه يظهر بالتامل فيما ذكر وما يجيء اذا خص العام ففي
كونه حقيقة في الباقي او مجازا اقوال وقبل الخوض في البحث لا بد من تمهيد مقدمات
الاولى ان الغرض من وضع الالفاظ المفردة ليس افادة معانيها لاستحالة استفادتها
لغير العالم بالوضع واستفادة العالم بالوضع ايضا غير ممكن لاستلزامه الدور لان العلم
بالوضع مستلزم للعلم بالمعنى واللفظ ووضع اللفظ للمعنى فالعلم بالمعنى متقدم على العلم
بالمعنى بل انما المقصود من وضع الالفاظ تفهيم ما يتركب من معانيها بواسطة تركيب الفاظها
الدالة عليها للعالم بالوضع فان قلت فما معنى الدلالة عليها وما معنى قولهم الوضع تعيين
اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه وجعل الدلالة غرضا للوضع ينافي ما ذكرت من نفي ذلك
قلت لا منافات فان مرادهم من الدلالة على معنى هنا احضاره في الذهن موجبا لتصور
الموضوع له ومرادهم مما ذكر في نفي كون استفادة المعاني غرضا في الوضع التصديق بان
تلك المعاني قد وضعت لها تلك الالفاظ مع الغافل عنها بان تلك الالفاظ قد وضعت
بازاء المعاني لاجل ان يحصل تصور المعاني بمجرد تصور الالفاظ ليتمكن تركيبها حتى
يحصل المعنى المركب ويحصل به تفهيم المعنى المركب لما كان المقصود من وضع الالفاظ تفهيم

المعاني

المعاني المركبة الموقوفة غالبا على استعمال الالفاظ وتركيب بعضها مع بعض ولا بد
ان يكون الاستعمال ايضا على قانون الوضع ولا ينفك الدلالة غالبا عن الارادة بمعنى
ان المدلول غالبا لا بد ان يكون هو المراد ولا بد ان يكون المراد ما هو مدلول اللفظ
ويحمل اللفظ عليه ان لم يكن مرادا للافظ في نفس الامر ولا بد ان يكون المراد موافقا
لقانون الوضع من حيث الكمية والكيفية فلا استبعاد ان يكون مرادهم من الدلالة في تعريف
الوضع هو الدلالة على مراد اللافظ وبتوضيح عدم المنافاة غاية الوضوح وضح ما اشتهر من
لا يدل الا على معنى واحد لان الوضع لم يثبت الا للمعنى واحد وقدم تحقيق ذلك في محله
وان ابيت الا عن ان مرادهم من قولهم الوضع هو تعيين اللفظ للدلالة على معنى هو
تعيينه لاجل تصور المعنى مطلقا قلت انه حاصل في المشترك اذ تصور معانيه بمجرد تصور
لفظه فكيف ينكر دلالته عليه وعدم جواز ارادة اكثر من معنى في الاستعمال لا يستلزم
عدم تصور الاكثر من معنى عند تصوره بل تصور المعنى يحصل عند تصور اللفظ وان
لم يستعمل اللفظ او استعمل بلا ارادة له كالنائم والساهي فنقول ان تصور معنى
المشترك ليس عين تصورها عين اللفظ لم يحصل بتصوره تصوره اذ الواضع قد عين
اللفظ بازاء كل منهما مستقلا فلم يثبت من الواضع الا كون كل من المعنيين موضوعا
له اللفظ في حال الانفراد والتعدي عنه خروج عن قانون الوضع فمدلول اللفظ بمعنى
ما عين الواضع اللفظ لاجل الدلالة عليه ليس الا معنى واحدا وارجع الى ما حققنا لك
في اوائل الكتاب تبصر والى ما ذكرنا ينظر كلام المحقق الطوسي ره في بيان عدم احتياج
حدود الدلالات على قيد الحيثية ولا باس ان نشير اليه وان كان خروجا عن مقتضى
المبحث فاعلم ان العلامة الحلي في شرح منطق التجريد بعد ما اورد الاشكال المشهور
على حدود الدلالات بقوله واعلم ان اللفظ قد يكون مشتركا بين المعنى وجزئه او بينه

وبين الازدواج يكون لذلك اللفظ دلالة على ذلك الجزء من جهتين فباعتبار دلالة
عليه من حيث الوضع يكون مطابقة وباعتبار دلالته عليه من حيث دخوله في المسمى
يكون تضمنا وكذا في الالتزام فكان الواجب عليه ان يقيد على المتن ان يقيد في الدلالات
الثلث بقوله من حيث هو كما هو الا اختلت الرسوم قال ولقد اورد عليه هذا الا
فاجاب بان اللفظ لا يدل بذاته على معناه بل باعتبار الارادة والقصد واللفظ
حين يراد منه معناه المطابقي لا يراد منه المعنى التضمني فهو انما يدل على معنى واحد لا غير
وفيه نظر انتهى وحاصل ما ذكره ذلك المحقق كما نقل عنه بالمعنى في موضع اخر ان دلالة
اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بارادة اللافظ ارادة جارية على قانون
الوضع فاللفظ ان اطلق واريد منه معنى فهم منه ذلك المعنى فهو دال عليه والا فلا
والمشترك اذا اطلق واريد به احد المعنيين لا يراد به المعنى الاخر ولو اريد ايضا لم يكن
تلك الارادة على قانون الوضع لان قانون الوضع ان لا يراد بالمشترك الا احد المعنيين
فاللفظ لا يدل الا على معنى واحد فذلك المعنى ان كان تمام الموضوع له فمطابقة
وان كان جزؤه فتضمن والا فالتزام وتوضيحه ان المتكلم بالالفاظ الموضوعة لما كان
مقتضاها ان يكون صادرة على طبق قانون الوضع فلا بد ان يراد منها ما ادل لوا
على حسب ارادته ومن المحقق ان وضع المشترك لكل واحد من معانيه مستقر غير ملتفت
فيه الى معناه الاخر فلم يحصل للوضع من الواضع الا في استعماله في حال الانفراد فلم يوجد
مادة يتوهم استعمال المشترك في معنييه حتى يلزم انه اتحد مصداق الدلالة المطابقية و
التضمنية مثلا فاما ان يستعمل اللفظ في الكل او في الجزء على سبيل منع الجمع ففي صورة
استعماله في الكل لم يرد منه الا الكل وكون الجزء ايضا معنى اخر له لا يستلزم جواز ارادته
منه حتى يدل عليه ايضا فلا دلالة للفظ حين ارادة الكل على المعنى الاخر الذي هو الجزء واما

مجرد

مجرد تصوره فلا يستلزم كونه مدلولا بالفعل على ما قدمناه لكون ذلك خلاف
مقتضى الوضع وح فلم يرد من اللفظ الا معنى واحد فان اعتبر دلالته على ذلك المعنى
بتمامه فقط فمطابقة وان اعتبر دلالته على جزئه من حيث تحقق الجزء في ضمن الكل فتضمن
وان اعتبر دلالته على لازمه ان كان ذلك اللازم مما يمتنع الانفكاك من اصل المعنى الى ذلك اللازم
فهو التزام ولا يخفى ان الدلالة على الجزء بهذا المعنى يعني في ضمن الكل هو معنى التضمن لا اذا
استعمل اللفظ في الجزء مجازا كما يتوهم وكذا في الالتزام واما استعماله في الجزء منفردا
اذا وضع له بوضع على حدة فهو مطابقة جزما على ما مر من التحقيق فاللفظ اما مستعمل في
الكل سواء اعتبر فيه الدلالة التضمنية او الالتزامية ام لا واما مستعمل في الجزء
فلا يمكن تصادق الدلالة التضمنية الحاصلة في الصورة الاولى مع المطابقية التي
هي الدلالة على هذا الجزء بعينه من جهة وضعه له على حدة واستعماله فيه اذ تلك الدلالة
التضمنية لا تنفك عن المطابقية التي هي في ضمنه وهو احد معنيي المشترك ولا يجوز مع
ارادته ارادة المعنى الاخر الذي هو ذلك الجزء بعينه بوضع مستقل وظهر ايضا لا
ينتقض كل من التضمن والالتزام بالاخر بان يكون جزء احد المعنيين لازما للاخر
او بالعكس فان صدق كل منهما على الاخر يستلزم جواز ارادة كل واحد من المطابقيين
فلنفصل الكلام ليتضح المرام فنقول ان المعترض يقول ان اللفظ المشترك بين الكل
والجزء اذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة ويصدق عليها انها دلالة
اللفظ على جزء ما وضع له وكذا الحال في الملزوم واللازم واقول انا نسلم ان دلالة
اللفظ على الجزء في ضمن الكل وتبعيته كما هو معنى دلالة التضمن يصدق عليها ههنا دلالة
اللفظ على تمام ما وضع له وان كان ذلك تمام الموضوع له بوضع اخر لان الدلالة على
تمام الموضوع له انما هو تابع جواز ارادة الجارية على قانون الوضع وقد ذكرنا ان المشترك

في الكل كان دلالة على الجزء تضمنا مع انه يصدق عليها انها دلالة لفظ على تمام ما وضع له فينتقض بها حد المطابقة واذا اطلق على الجزء

اذا اريد منه احد معانيه فلا يجوز ارادة الاخر معه مثلا في حوالي البلد رستاق مسمى بالكراز
مشتمل على قرى مسماة بالكراز فاذا اطلق الكراز واريد منه ذلك الرستاق فانفهام
تلك القرية انما هو بالتبع وفي ضمن انفهام الكل ولا ريب انه ح لا يدل على تلك القرية
بخصوصها ولا يجوز ارادتها ايضا فهو محمول على اللفظ بالاستقلال ح نعم ان جاز ارادة
ولم يخالف لقانون الوضع لاحتاج الى قيد الحيثية من القول بان تلك القرية من حيث
انه جزء احد المعنيين المطابقيين مدلول تضمني ومن حيث احدهما الاخر فهو مطابقي
واذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة فقط لا انه ح يصدق انه دلالة اللفظ على
جزء ما وضع له الذي هو الدلالة التضمنية اذ المراد بها دلالته عليه في ضمن الكل وبتبعية
وهو موقوف على جواز ارادة الكل الذي في ذلك المعنى وهو ممنوع لما ذكرنا وما ذكرنا يظهر
الكلام في الملزوم واللازم وبالجملة فلزوم كون الدلالة المطابقية مطابقة لارادة اللافظ
الجارية على قانون الوضع كاف في دفع انتقاض حد كل واحد من الدلالات بالاخر ومما ذكر
ظهر ان مراد المحقق الطوسي ره من قوله لا يراد منه معناه التضمني فيما نقل العلامة عنه لا يراد
منه معناه التضمني الحاصل بسبب ذلك المطابقي بارادة مستقلة مطابقية اخرى بالنظر الى
وضعه الاخر ومن قوله فهو انما يدل على معنى واحد لا غير انه لا يدل الا على معنى مطابقي واحد
كما لا يخفى فاذا دل على احد المطابقيين الذي هو الكل وبتبعيته فهم الجزء ضمنا فلا يدل على
المطابقي الاخر الذي هو الجزء الذي بالاستقلال ومن ذلك تقدر على توجيه اخر ما نقل
عنه الناقل بالمعنى في توضيحه باشارة فيما ذكرنا يظهر لك ان كثيرا من الناظرين غفلوا عن مراده
واعترضوا عليه بامور لا يرد عليه مثل الرد عليه بامتناع الاجتماع بين الدلالات الثلث لما
ذكره من امتناع ان يراد بلفظ واحد اكثر من معنى واحد ويندفع بان مراده امتناع اجتماع الدلالات
التي تتوقف على الارادة وهي الدلالات المطابقيات والتضمن والالتزام ليس من هذا القبيل

انه

انه لم يرد ان يكون الدلالة التضمنية والالتزامية موقوفتين على الارادة من اللفظ ويندفع
بها ايضا اذ مطلق الدلالة لا يتوقف عنده على الارادة ومثل ما قيل انه بعد تسليم عدم ورود
ما ذكر انه لا يفيد في هذا المقام لان اللفظ المشترك بين الجزء والكل اذا اطلق واريد به الجزء
لا يظهر انها مطابقة او تضمن وكذا المشترك بين اللازم والملزوم ويندفع بانه لا ريب انه ح
مطابقة كما يظهر مما تقدم هذا ما وصل اليه فهمي القاصر في تحقيق المرام وبعد هذا كله فالمتهم
انما هو فكري والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم اذا تقرر ذلك فلنعد الى ما كنا فيه فنقول
انهم قيدوا الالفاظ بالمفردة ومقتضاه ان الغرض من وضع الالفاظ المركبة هو افادة
معانيها ولا يلزم منها الدور لتوقف افادة الالفاظ المركبة معانيها على العلم بكونها موضوعة
لها وقد يستند ذلك المنع بانا متى علمنا كون كل واحد من تلك الالفاظ المفردة موضوعا لمعنى
وعلمنا ايضا كون حركات تلك الالفاظ المفردة دالة على النسب المخصوصة لتلك المعاني فاذا توالت
الالفاظ بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسب بعضها الى بعض
في ذهن السامع ومتى حصلت المفردة مع نسب بعضها الى بعض حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة
اقول وتحقيق المقام ان المركبات لا وضع لها بالنظر الى اشخاصها بل وضع المركبات من حيث
انها مركبات نوعية وفائدة الوضع النوعي افادة معاني اشخاصها في تحقيق نوع التركيب في ضمن
فرد خاص يعرف التركيب الخاص فالمركب من حيث اشتماله على الالفاظ المفردة حكمه ما تقدم ومن
حيث اشتماله على النوع المعين من التركيب حكمه افادة تحقيق هذا النوع في ضمن هذا الشخص
فهيئة تركيب الفعل مع الفاعل والمفعول ايضا مثلا على النهج المقرر في الاعراب والتقديم
والتاخير موضوع لافادة صدور الفعل عن الفاعل ووقوعه على المفعول فاذا تشخص
في مادة ضرب زيد عمروا افاد صدور الضرب عن زيد ووقوعه على عمرو وضرورة حصول
الكلي في ضمن فرده واما فهم معنى الضرب وزيد وعمرو فقد تقدم الكلام فيه وقد يحصل من جهة

الهيئة التركيبية تفاوت في اوضاع المفردات كما في صورة التوظيف والتقييد والاستثنا
ونحو ذلك فالمعتبر في وضع المركب هو ما اقتضاه الهيئة التركيبية لا خصوص وضع المفردات
الثانية الاستثنا من النفي اثبات وبالعكس خلافا للحنفية في الموضعين وقيل ان خلافهم
انما هو في الاول واما في الثاني مثل له على عشرة الا ثلثة فهم ايضا يقولون بافادة النفي وربما
اعتذر لذلك بان قولهم بذلك انما هو لاجل مطابقته لاصل البراءة لا لاجل افادة اللفظ وقد
اشرنا الى مثل ذلك في مبحث المفاهيم وكيف كان فالمختار الافادة في المقامين للنقل عن اهل
اللغة والتبادر ولان كلمة التوحيد يفيد ملفظها اتفاقا والقول بان دلالتها شرعية ظاهر
الفساد لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقبل ذلك من اهل البادية الغير المطلعين على الشرع ولولا انهم
يريدون به ذلك لما قبل منهم واستدل الحنفية بقوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي
والوجه في تقريبه انه لو كان كما قلتم لزم ثبوت الصلوة بمجرد الطهور وحصول النكاح بمجرد حصول
الولي مع ان حصول الصلوة والنكاح يتوقف على امور شتى والجواب انه ليس المراد استثناء الطهور
عن الصلوة الحاصلة فلا بد من تقدير اما في جانب المستثنى منه يعني لا صلوة صحيحة الا صلوة متلبسة
بطهور او المستثنى منه يعني لا صلوة صحيحة بوجه من الوجوه الا مقرونة بالطهور والمطلوب نفي امكان
الصحة بدون الطهور والاستثناء يقتضي امكان الصحة معه كما هو مقتضى الشرطية وح فالحصر
بالنسبة الى حال عدم الطهور وان جامع جميع الكمالات المتصورة للصلوة الا سائر شروط
الصحة فهي لزم انحصار جهة الصحة في الطهور فيصير سببا للصحة ويلزم المحذور وقد يوجه
بارادة المبالغة في مدخلية الحصر الادعائي وما ذكرنا ما وجه الجملة بهذا النوع من التركيب
ما فيما ذكرناه وهو عين ما جعلنا حقيقة في الاستثناء مسلما عدم الطهور ولكن الاستعمال
اعم من الحقيقة والمجاز غير مانع لاشتراك وقد اثبتنا الحقيقة فيما ادعيناه بالتبادر وغلاء بغيره
الاستعمال في غيره ومن ذلك يظهر الجواب عن الاستدلال بعضهم بقوله تعالى وما كان لمومن ان

يقتل

يقتل مومنا الا خطأ فانه استثناء منقطع والمراد اخبار عن حال المومن انه لا يفعل ذلك
الا خطأ او المراد الرخصة فيما حصل له الظن بالجواز كما اذا حمل لوثه صيدا فقتله او رمي
بسبب اختلاطه معهم ولا ينحصر الخطا فيما لم يكن فيه قصد حتى لا يصح الاستثناء من عدم الحرمة
الثالثة اختلفوا في تقرير الدلالة في الاستثناء من جهة كونه تناقضا بحسب الظاهر فقيل ان المراد
بالعشرة مثلا في قولنا له علي عشرة الا ثلثة سبعة مع منافاته للتحقيق ثم اخرج الثلثة بحرف الاستثناء ثم
اسند الحكم الى الباقي واغلى السبعة وحرف الاستثناء قرينة المجاز وقال القاضي ابو بكر على ان مجموع
عشرة الا ثلثة اسم لسبعة كلفظ سبعة واوسط الاقوال اوسطها لبطلان الاخيرين القولين
ولا رابع اما بطلان الاول فلانه يستلزم ان لا يكون الاستثناء من النفي اثباتا كما هو مذهب
الحنفية وهو خلاف التحقيق كما مر فيلزم ان لا يثبت في ذمة من قال له علي عشرة الا خمسة
شيء لان الخمسة مخرجة عن شيء قبل اسناد النفي الى شيء فهو في حكم المسكوت عنه بل يلزم ان
لا يكون الاستثناء من الاثبات ايضا نفيا وايضا فلو اشير الى عشرة مجتمعة مخصوصة وقيل اخذ
هذه العشرة الا ثلثة منه فلا يتصور هناك اخراج الا عن الحكم فان المفروض انه لا يخرج
اشخاص الثلثة من جملة العشرة بل المراد اخراجه عنها بحسب الحكم فلا بد من القول باخراجها
عن الحكم المتعلق بالمجموع والمفروض انه لا حكم الا الاسناد الموجود في الكلام فان قلت هذا
كر على ما فررت منه من لزوم التناقض وكيف المناص عن ذلك على ما اخترت قلت الذي
الجاك غافلا عن حقيقة التخصيص وملتبسا عليك امره بالبدا فانك لما رددت من
الاخراج في قولهم الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل هو الاخراج الحقيقي عن الحكم الصادر
عن المتكلم بعنوان الجزم فهو لا يتحقق الا في صورة البدا والاستدراك كما لو سهى المتكلم
وغفل عن حال المخرج ثم تذكر الخروج بعد ايقاع الحكم على المخرج منه وجعل يكون داخلا
وحكم بالمجموع ثم علم فاخرج فانت خبير بان امثال ذلك لا يتصور في كلمات الله وامناء

في الاحكام الشرعية والتخصيص المذكور في السنة الاصوليين والفقهاء ليس من هذا القبيل فان
قلت فعلى هذا يكون الهيئة الاستثنائية استعارة تمثيلية في التخصيص المصطلح فيكون
مجازا وهو بعيد قلت كون معنى الاستثناء ذلك لا يوجب التجوز في الهيئة الاستثنائية
كما لا يخفى وان اردت للاخراج اعم من الاخراج الواقعي بان يكون المراد الاخراج عما هو
في صورة الثابت وان لم يكن ثابتا في نفس الامر فلا تناقض ايضا وهو المراد في التخصيص
وبيانا ان القائل لم يسند الحكم اولا الا بالباقي ولكن يؤدي بلفظ الاسناد الى الكل لنكتة ثم يجيء
بلفظ دال على الاخراج للقرينة على ارادة الباقي ويظهر بذلك انه اراد به الاخراج عما هو
ظاهر المراد لا عن نفس المراد وذلك بعينه مثل قولك رايت اسدا يرمي فلا يريب احد في
ان المراد بالاسد حقيقة فيه هو الرجل الشجاع ويرمي للعدول عما هو ظاهر المراد من لفظ
الاسد ولا يمكن فيه ارادة الحيوان المفترس الا على جعل الاستعارة من باب المجاز العقلي
كما هو مذهب السكاكي بجعل الاسد شاملا للاسد الادعائي مع انه مجاز ايضا كما لا يخفى
والمراد بغيره ما هو مدلول اللغوي حينئذ كما لا يخفى واما النكتة التي اشرنا اليها فهي ان المتكلم
ان اراد النسبة الى الباقي فذكره بعنوان الحقيقة يستلزم تعدادا سامي الباقي وهو
متعذر او متعسر غالبا فلا بد ان يجعل مقامه شيئا يمكن به عن ذلك فيطلق عليه نفس
العام مجازا مع نصب قرينة عليه وهو الاستثناء وما يجري مجراه من المخصصات المتصلة
او يأتي باسم اخر للباقي ان كان له اسم كما هو موجود في ما عداه والعدول في الاعداد
والاسم الى ذكر العام وقرينة الاخراج ايضا لا بد ان يكون لنكتة كما في قوله تعالى ولبث فيهم
الف سنة الا خمسين عاما مع التمكن عن قوله تسعمائة وخمسين عاما وهو ان عدد الالف
مما يضرب به المثل للكثرة والمقام مقام بيان طول المكث والحاصل ان مقتضى ارادة
التخصيص لا يليق بكلام الله تعالى والكيا سرا الذي هو محط نظر الاصولي هو اسناد الحكم الى

الباقي

الباقي في نفس الامر ناديته بلفظ قابل للاخراج ثم الاخراج بملاحظة ظاهر الارادة وان
لم يكن اخراج في نفس الامر وما ذكره بعض المدققين في دفع التناقض حيث قال وانك
ان تريد انه مخرج عن النسبة الى المتعدد بان تريد جمع المتعدد ثم تنسب الشيء اليه فتاتي
بالاستثناء لاخراجه عن النسبة ولا تناقض لان الكذب صفة النسبة المتعلقة للاعتقاد
ولم ترد بالنسبة افادة الاعتقاد بل قصدت النسبة لتخرج عنه شيئا ثم تقيد الاعتقاد فان
اراد به ما ذكرنا فهو والا فلا تركب في النسبة المستفادة من الكلام حتى يجعل بعضها
متعلقا للاخراج وبعضها متعلقا للاعتقاد مع انه لا يتاتي ح على ما هو التحقيق من كون
الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس كما لا يخفى على المتامل ومما حققناه ظهر انه لا وجه
لايرادات التي اوردوها على المذهب المختار من لزوم الاستثناء المستغرق في قولك
اشتريت الجارية الا نصفها لو اردت بالجارية نصف كلها بسبب رجوع الضمير الموجود
الى كل الجارية في نفس الامر ~~النصف~~ التسلسل لو اريد ما بقي من الاخراج وهو ربع الجارية
بكمالها قطعا وان المراد الا نصف كلها وهو الربع واذا كان المراد بالنصف الربع فيكون
المراد بالربع المستثنى منه الثمن وهلم جرا وعن ان ضمير نصفها عائد الى الجارية بكمالها قطعا
وان المراد الا نصف كلها فيكون المراد من الجارية كلها الا نصفها وذلك لان المراد بالجارية
مع انضمام الاستثناء اليه هو القرينة نصفها الا المراد بالجارية وحدها وبعد ملاحظة
الانضمام فلا يبقى استثناء اخر ليلزم المحذور واما ارجاع الضمير الى كل الجارية فجوابه
ان الاخراج اذا كان من ظاهر المراد لا نفس الامر على ما حققناه فالضمير ايضا يعود الى ظاهر المراد
من اللفظ على سبيل الاستخدام ويظهر مما ذكرنا الجواب عن سائر الايرادات التي لم نذكرها
ثم ان هذا القول الذي ابطلناه كما ترى مخصوص في كتبهم بالاستثناء او المخصص المتصل
وزاد بعضهم بجواز هذا القول في المخصص المنفصل ايضا وقال انه لا يمتنع ان يراد بلفظ

العام الاستغراقي واسند الحكم الى بعضه بمعونة الخارج من سمع او عقل ودعوى فهم دون
التجوز باللفظ عن معنى لا يعلم الا بعد الاطلاع على سمع او عقل خارج تحكم فان الكلام
انما هو في تصرف المتكلم بانه هل تصرف في معنى اللفظ واحال العلم به الى الخارج او تصرف
في الحكم واحال الامر اليه ولزوم الاغراء بالجهل مشترك والحق مضاف الى ماهر من بطلان
هذا القول في المخصص المتصل المستلزم لجلاء ن في الطريق الاولى ان من مفاسد
هذا القول لزوم اللغو في ارادة الحكيم فان ارادة الاستغراق من اللفظ لا فائدة
فيه بل هو غلط فانا قد بينا لك في المقدمة الاولى ان الغرض من وضع الالفاظ هو
تركيب معانيها وتفهيم التراكيب في الاحكام المتعلقة بمفاهيم تلك الالفاظ فاذا لم يرد
في الكلام اسناد الى نفس مفهوم العام ولا اسناد الى شيء سواء كان اسنادا تاما او
ناقصا فالفائدة في ارادتها فان قلت في ذكر العام وارادة مفهومه ولا لاجل احضاره
في ذهن السامع ثم اسناد الحكم الى بعضه واخراج بعض اجزائه قلت غاية هذا لو جعل العام
في الكلام موضوعا الا ان يحمل عليه هذا ن الحكمان مثل ان يقول كل انسان اما كاتب او
غير كاتب لا في هذا مما نحن فيه وليس معنى قولك اكرم العلماء الا زيدا يجب اخراج زيد
من جملتهم واكرام الباقي فانه لا خلاف في صحته وكونه حقيقة ودعوى كون معنى هذا
التركيب هو ما ذكرنا يحتاج الى الاثبات والذي هو مطمح نظر ارباب البلاغة في اداء
المعاني وابهاما ثم انما هو تقييد وتصحيح للفظ بل جعله صحيحا ايضا نعم ملاحظة الاشتمال
في البلاغة ثم فيما اخترناه كما اشرنا من جعل الاسناد اولا متوجها الى العام ثم نصب
القرينة على خلافه للنكتة التي ذكرنا وغيرها وحاصل الكلام وعذلكة المرام ان علينا
متابعة وضع الواضع او رخصته في نوع المجاز والذي نفهمه من اللفظ كون لفظ العام
موردا للاسناد ومقتضاه كون مفهومه موردا للاسناد وليس في الكلام اسناد

احز

لناظر

اخر يتعلق بالباقي فلا بد من التصرف في لفظ العام بمعونة قرينة المخصص والعضدي
استن هنا اساسا جديدا في تحقيق المقام وبه اخرج كلام القوم عن ظاهره ورد
الاول الثالث الى الاثنين وحاصله ان ههنا مفهومين احدهما عشرة موصوفة
بانها اخرجت عنها الثلاثة وثانيهما الباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة فان
قلنا ان قوله له عشرة الا ثلاثة معناه الحقيقي المفهوم الاول فيكون مجازا في السبعة
كما هو مذهب الجمهور وان قلنا ان معناه الحقيقي هو الثاني فيكون حقيقة في
السبعة لا بمعنى ان وضع له وضعا واحدا بل على انه يعبر عنه بلازم مركب ثم رد القول
الثالث الذي هو مختار ابن الحاجب من المتاخرين الى احد هذين القولين و
طريق الرد على ما فهمه لفتا زاني ان القول الثالث بيان ان معنا مفردات الهيئة التركيبية
قالوا على اي حال فالمفردات مستعملة في معانيها الحقيقية وانما الخلاف في المركب
فعند الجمهور مجاز في السبعة وعند القاضي حقيقة فيه هذا وقد ظهر لك بما
حررنا ان الجمهور لا يقولون بذلك بل يقولون بمجازية لفظ العشرة التي هو احد
المفردات في السبعة مع ان تفسير قولهم بانهم يريدون بالمركب العشرة الموصوفة
بالاخراج المذكور مناف لوضع الاستثناء والمتبادر من الاخراج وغير ذلك ايضا
واما قول القاضي يعني كون مجموع المركب اسما للسبعة لا يعني كونه موضوعا له بوضع على حدة
حتى يرد عليه انه خارج عن قانون اللغة اذ ليس في لغتهم اسم مركب من ثلاثة الفاظ يعرب
الجزء الاول منه وهو غير مضاف وانه يلزم اعادة الضمير على جزء الاسم في اشتريت
الجارية الا نصفها مع عدم دلالته فيه بل بمعنى التعبير عنه بلازم مركب كالطائر الولود
للخفاش ومثل ذلك دبعة مضموما الى الثلاثة لها ومثل نيف سبع واربع وثلث
لاربعة عشرة وهكذا فيرد عليه ايضا انه مستلزم لخلاف التحقيق من كون الاستثناء

كيفية

ملزم

من النفي اثباتا وبالعكس وان ذلك انما يتم لو كان معنى عشرة الا ثلاثة الباقي من العشرة
بعد اخراج الثلاثة ويتبادر منه كما قرره العضدي وهو وهم ومستلزم لان لا يكون
الاستثناء تخصيصا ايضا كما لا يخفى وتنزيل مذهب الجمهور الذي اخترناه على ارادة
العشرة الموصوفة باخراج الثلاثة عنه كما فهمه العضدي ايضا يستلزم وحدة الحكم فليس
هناك نفي واثبات وانت خبير بان جميع ذلك خروج عن الظاهر ومخالف لقواعد
العرف والعادة واستقصاء الكلام في النقض والابرام على ما ذكره القوم في هذا
المقام تضييع للايام الرابعة الاستثناء المستغرق لغو اتفاقا سواء ساوى المستثنى
منه او زاد عليه فيعمل على الحكم الوارد على جميع المستثنى منه واستثناء الاقل من النصف صحيح
اتفاقا ايضا واختلفوا في جواز استثناء الاكثر والمساوي فذهب الى وجوب كونه اقل وقيل
بجواز المساوي والاكثر ودون على جواز الاكثر ويلزمهم جواز المساوي بطريق الاولى
وقيل لا يجوز الا الاقل في العدد دون غيره فيجوز اكرم بني تميم الا الجهال وان كان العالم
منهم واحدا واعتبر المحقق في الجواز ان لا ينتهي الكثرة الى حد يقبح استثناؤها عادة
مثل ان يقول له علي مائة الا تسعة وتسعين وضعفا احتج الاكثرون بامور الاول قوله تعالى
ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله تعالى فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فان قلنا باشتراط كون المستثنى اقل من
المستثنى منه لزم ان يكون كل من المخلصين والغاوين اقل من الاخر وهو محال فان
الاية الثانية تدل على ان غير المخلصين كلهم غاوون ولا واسطة ويكون الباقي
من العباد بعد اخراج الغاوين في الاية الاولى هم المخلصين لعدم الواسطة وما قررناه
وحررناه في وجه الاستدلال يظهر لك فساد ما اورد عليه فلا نطيل ببيانه ثم يرد عليه
انه لا يدل على جواز الاستثناء الاكثر لجواز التساوي وقد يقرر الاستدلال على وجه

احز

يحيى فخر سيته

اخر وهو ان يضم الى الاية الاولى قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين
ليقرب ان نكلم من بيانيه والغاوون المطيعون المتبعون للشيطان واذا كان اكثر
الناس غير مؤمن بحكم الاية الثانية فيكون متبعو الشيطان الغاوون اكثر الناس
ورد بان المراد من قوله تعالى عبادي هم المؤمنون لكون الاضافة للتشريف فيكون
المستثنى منقطعا فلا اخراج سلمنا لكن لا نم اكثرية الغاوين لان من العباد الملائكة والجن
وكل الغاوين اقل من الملائكة واجيب بان المنقطع مجاز ومهما امكن الحمل على الحقيقة فلا
يصار على المجاز ولذلك يحمل قول القائل له علي الف درهم الا ثوبا على قيمة الثوب وكون
الاضافة للتشريف ممنوع وصرح المفسرون بان المراد من العباد بنو آدم الثاني اجماع العلماء
على ان من قال له علي عشرة الا تسعة يلزم بواحد فلولا صحته لحكموا بالغاء الاستثناء
والزموه بالعشرة كما في المستغرق الثالث قوله تعالى في الحديث القدسي كلكم جائع الا من
اطعمته ووجه الاستدلال واضح ثم ان لي اشكالا في هذه المقام لم يسبقني اليه احد
فيما اعلم من الاعلام وتحقيقا في الخاص عند من مواهب الكريم المتعال ولكنه لا ينفع لما يرد من
جهته على الاقوام وهو انهم ذكروا الاختلاف في منتهى التخصيص فذهب المحققون من الجمهور
الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ثم ذكروا الاختلاف في هذه المسئلة و
استدلوا القول بوجوب بقاء الاكثر الى شاذ من العامة وجواز الاستثناء الاكثر
الى الاكثر من المحققين فان كان وجه التفرقة الفرق بين المتصل والمنفصل او ان
الكلام في المبحث السابق كان فيما كان المخصص فيه منفصلا وفي هذا المبحث في المستثنى
فهذا ينافي نقل القول بالفرق بين المتصل والمنفصل ثم بين الاقوال وان قلنا انا
نمنع كون الاستثناء تخصيصا والكلام في المبحث السابق انما كان في التخصيص قلت
مع انه ينافي نقل القول بالتفصيل المذكور ثم قيل ان جمهور الاصوليين قائلون بكون

جمع ٣

عزم

الاستثناء تخصيصا لما عرفت من انهم قائلون بكون المراد من العام هو الباقي والاستثناء
قرينة له وهذا معنى التخصيص فعلى هذا يلزم ان يكون مختار الاكثرين في الاستثناء
لزوم بقاء الاكثر وكون المخرج اقل وكيف يجتمع هذا مع اختيارهم جواز استثناء
الاكثر وكيف يجمع بين ادلتهم في المقامين وما يحقق الحال والذي يختلج بالبال انهم قد
غفلوا عما بنوا عليه الامر في هذه الادلة والتحقيق ما حققوه في المبحث السابق كما
اخترناه وشيدناه واما الجواب عن تلك الادلة فيتوقف على تمهيد مقدمة وهو
انا قد بينا لك في اوائل الكتاب ان وضع الحقايق شخصية ووضع المجازات نوعية
ونزيدك هاهنا ان الحقيقة والمجاز يعرضان المركبات كما يعرضان المفردات ووضع
المركبات قاطبة نوعية حقيقية كانت او مجازية والاوضاع النوعية انما هو القدر
المستفاد من تتبع كلماتهم من الرخصة في الاستثناء مثلا تركيب وضع بالوضع النوعي
للاخراج بمعنى انه لا يتوقف على سماع كل واحد من افراده كما يتوقف في الحقايق المفردة
والقدر الذي يستفاد من الرخصة في ذلك النوع انما هو المتيقن نظير ما بينا في العلائق
المجازية الا ترى انهم يحكمون بان الاستثناء المنقطع مجاز فعلم انه في المتصل حقيقة
وكذا يحكمون بان الاستثناء من النفي اثبات بعنوان الحقيقة لاجل التبادر وبالعكس
وهكذا والقدر الذي يتحقق ثبوته من اهل اللغة هنا هو لزوم الاخراج عن متعدد
في الجملة واما انه يكفي في ذلك اي اخراج يكون ام لا بد ان يكون على وجه خاص من
كون المخرج اقل من الباقي فلا بد من اقامة الدليل عليه واثبات الرخصة فيه من جهة اهل
اللغة وكما ان الحقيقة والمجاز في المفردات يرجع الى النقل والتبادر وعدم صحة
السلب وامثالها فكذلك في المركبات كما عرفت في نظايره ومجرد الاستعمال لا يثبت الحقيقة
كما حققناه في محله وبينا ان الاستعمال اعم من الحقيقة فمجرد الاستعمال في اخراج الاكثر
لا يدل

لا يدل على كونه حقيقة فيه والمقصد الاصلي للاصولي هو ذلك لا مطلق الاستعمال فنقول القدر
الثابت المتيقن هو ما لو كان المخرج اقل وكون ما لو كان المخرج اكثر
من الباقي مما رخص فيه من العرب بعنوان الوضع الحقيقي ممنوع وعدم الثبوت دليل العدم
لكون الوضع توقيفيا وح فالصور المشكوكة مثل ما لو كان المخرج اكثر فيمكن كونها
من افراد الحقيقة وكونها من افراد المجاز بان يستعمل الاستثناء فيه بعلاقة مشابهة
او ادعاء القليل فيه للمبالغة في التحقير وان كان كثيرا ونحو ذلك فلا يثبت كونها
حقيقة مع انه لا يبعد ان يدعي التبادر فيما لو كان المخرج اقل وهو علامة الحقيقة
ولا ريب ان اهل العرف يعدون مثل قول القائل له علي مائة الا تسعة وتسعين
مستهجنا ركيكا الا انه اطالة مملة بل لحالة لما يفهم من الاستعمال نعم قد يقع ذلك
في موضع السخرية والتمليح بل وكذا له علي عشرة الا تسعة ونصفا وثلثا ومما يؤيد
ما ذكرنا ان المستثنى في معرض النسيان غالبا القلة وان الغالب لو وقع على الاستثناء
البداهي كما هو غالب في السنة العوام هو اخراج القليل وليس ذلك الا لما يقتضي
الوضع الاستثنائي وح فقد ظهر لك بحمد الله تعالى ان التحقيق هو ما حققنا وسابقا
من لزوم بقاء جمع قريب من المدلول وغفلة الاكثرين انما حصل من جهة الامثلة المذكورة
وقد عرفت ان مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما هو محط نظر الاصولي والحاصل انه
لم يثبت كون الاستثناء حقيقة في غير اخراج الاقل ولم يثبت جواز التجوز في المستثنى
منه في غير استعماله في الاكثر كما بيناه انفا فلا علينا ان نجيب عن الامثلة المذكورة
التي استدلوا بها للاكثرين ونقول يمكن دفع الاول بمنع الدلالة من جهة ان في العام
قابل للاصناف كثيرة فاخراج صنف منه يكون افراده اكثر من سائر الاصناف لا
يستلزم كون نفس الاصناف الباقية اقل والمراد هنا اخراج الصنف يعني افراد صنف

خاص من حيث انها افراد ذلك الصنف الخاص فهذا الا استثناء صنف من الاصناف
لا افراد عن جميع الافراد واكثرية الصنف لا يستلزم اكثرية الافراد وبالجملة اذا لوحظ
الصنف الواحد بالنسبة الى العام القابل للاصناف فهو اقل من الباقي وان فرض كونه بالنسبة
الى الافراد اكثر من الباقي وذلك يختلف باختلاف الحيثيات والاعتبارات والذي يؤيد
ما ذكرنا ان المقصد الاصلي لله تعالى لما كان هو الهداية والرشاد وتحصيل الغاوين مخرجا جعل
لما ليس موافقا للغرض الاصلي كالقليل الذي لا يعتنى به وفي الليس بالعكس بل ذلك المعنى
انما يلاحظ بالنسبة الى قابلية العام لافراد تحقق الاصناف فيه ففي كل واحد من الايتين
استثناء الاقل من الاكثر ويوضح ما بينا ان لو فرض انك اضفت جماعة من العلماء و
الشعراء والظرفاء وكان عدد كل من العلماء والشعراء ثلثة والظرفاء مائة فاذا قيل
جاء الاضياف الا الظرفاء فيمكن تصحيحه بما ذكرنا لان الباقي ح اكثر واما لو قيل جاء
الاضياف الا زيدا وعمروا وبكرا وخالدا الى اخر المائة من الظرفاء لكان قبيحا ودفع الثاني
بان اتفاقهم على الزام الواحد لا يدل على اتفاقهم على صحة الاستثناء او كونه حقيقة فان
فتوى الاكثرين لعله مبني على تجويزهم ذلك وبناء الباقين على ان الاقرار عبارة عما يفهم
منه اشتغال الذمة بعنوان الخصوصية ولو كان بلفظ غلطا او لفظ مجازي فلما كان الاصل
براءة الذمة حتى يحصل اليقين بالاشتغال فمع قابلية اللفظ للدلالة على المراد وانفهام
المعنى منه بمعونة المقام او بسبب التنبيه بالاستثناء مع قرينة واضحة لا يحكم باشتغال الذمة
بالعشرة لكون اللفظ غلطا كما ان في قولهم له علي عشرة الا تسعة بالرفع لا يحكم باشتغال الذمة
بالعشرة لكون الاستثناء غلطا بخلاف الاستثناء المستغرق فانه لغو بحيث يؤخذ معه
باول الكلام ويترك اخره ودفع الثالث بان المراد والله تعالى يعلم لعله انه لا يعتد على الا
الاثنا فكلكم يبقى على صفة الجوع لو اراد الاطعام من غيري وهذا معنى واضح على من كان له ذوق
او لا بان الرواية ضعيفة او بان دلالة قاصرة

سليم

من سليم وسليقة مستقيمة فلا دلالة على مطلبهم اذا تمهد هذا فنقول لما كان موضوع المسئلة
في الاقوال المذكورة في المسئلة مختلفة فلا بد من تحرير محل النزاع بحيث يجمع وورود الاقوال
عليه وذلك لان بعض القائلين بالحقيقة يريدون كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي
وبعضهم يريدون كون نفس العام حقيقة وهؤلاء ايضا مختلفون في التقرير فلا بد
ان يقع في تحرير محل النزاع ان لفظ العام في هذا التركيب هل استعمل في معنى مجازي ام لا
فذهب الاكثر والعلامة الى كون العام مجازا في الباقي وقيل حقيقة وقيل حقيقة ان كان الباقي
غير منحصر لكثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقيل حقيقة ان خصص بغير مستقل كالشرط
والصفة والغاية والاستثناء ومجاز ان خصص بالمستقل من عقل او سمع وظاهر هؤلاء
انهم يريدون ان مجموع التركيب حقيقة في ارادة الباقي وكذا ما في معناه من التفصيلين
اللذين بعده فلا يكون العام بنفسه حقيقة ولا مجازا وقيل حقيقة ان خصص بشرط
او استثناء لا صفة وغيرها وقيل حقيقة ان خصص بلفظ اتصل او انفصل وقيل حقيقة
في تناوله مجاز في الاقتصار عليه والاقرب الاول لنا انه لو كان حقيقة في الكل لزم الاشتراك والمفروض
خلافه وقد يقال ان ارادة الاستغراق باقية فلا يراد به الباقي حتى يلزم الاشتراك على
تقدير كونه حقيقة فان المراد بقول القائل اكرم بني تميم الطوال عند الخصم اكرم من بني
تميم من قد علمت من صفتهم انهم الطوال سواء عمهم الطوال او خص بعضهم ولذلك تقول
اما القصار منهم فلا تكرمهم ويرجع الضمير في بني تميم الى الطوال منهم وكذلك معنى اكرم من
بني تميم الى الليل اما ان دخلوا الدار فالحكم على جميعهم غايته انه ليس في جميع الازمنة والاحوال
وعلى جميع الاحوال في الثاني وكذا اكرم بني تميم الا الجهال منهم الحكم على كل واحد منهم بشرط
اتصافهم بالعلم وانت خبير بان ذلك كله تكلفات باردة وتجشم حمل الهيئة التركيبية
على خلاف وضعه مع اشتماله من التجوز في بعض المفردات ايضا ليس باولى من حمل العام

فقط على المعنى المجازي ولا ريب ان الهيئة المفسرة مغايرة للهيئة المفسرة وكل منهما موضوع
واول معنى قولنا رايت اسدا يرمي مع قولنا رايت شجاعا مثلا الى امر واحد لا يقتضي
اتحادهما وكذلك تادية التراكيب الحقيقية لمعنى واحد لا يوجب اتحادها في الدلالة واما ارجاع
الضمير الى بني تميم فجوابه يظهر مما مر في قولنا اشتريت الجارية الا نصفها واما قوله اكرم بني
تميم الى الليل فهو من غرائب الكلام اذ التخصيص ههنا ليس متوجها الى بني تميم بل الى زمان
الاكرام المستفاد من الاطلاق وكذلك ان دخلوا لم يرد به للداخلين منهم والمثال المناسب
للتخصيص للغاية اكرم الناس الى ان يفسقوا او يجهلوا وغرابة تفسير الاستثناء بما ذكره
لا يحتاج الى البيان ومما يرد ايضا ان هذا انما يتم لو كان اللفظ مستعملا في الباقي اما اذا
كان مستعملا في العموم وارادة الباقي طرء بعد التخصيص بمعنى ان الاسناد وقع الى الباقي
بعد اخراج البعض من العام فلا يلزم الاشتراك ولا المجاز فلا يتم الدليل فيظهر ضعفه مما قلنا
في المقدمة الثالثة سيما في المخصصات المنفصلة كما قلناه جريان القول فيه عن بعضهم وما
حققناه ثم يظهر للناظر انه لا يمكن ان يرد ايضا ان هذا انما يتم لو بطل القول بكون المجموع
حقيقة في الباقي ومقتضاه كون كل من المفردات حقيقة في معناه او عدم كون واحد
منها حقيقة ولا مجازا فلا يتم القول بكون العام مجازا في الباقي بمجرد القول بكونه حقيقة
في الباقي ومطلقا ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان عليه
لم يتغير انما طرء عدم تناول الغير وان الباقي يبقى على الفهم وذلك دليل الحقيقة والجواب
عن الاول انه ان اراد من تناول الحقيقة ثبوت التناول في نفس الامر فهو لا يثبت الحقيقة
المصطلحة المبحوث عنها وان اراد تناولها بعنوان الحقيقة المصطلحة فنمنع ذلك اولا قبل
التخصيص اذ المتصف بالحقيقة هو اللفظ باعتبار تناوله للجميع لا للباقي وكون الباقي
داخلا في المعنى الحقيقي لا يستلزم كون اللفظ حقيقة فيه الا من جهة ان الباقي جزء المجموع

وان

وان الدلالة التضمنية ليست هي المعنى الحقيقي بل هو تابع له كما صرح به علماء البيان وحيلوه
من الدلالة العقلية لا الوضعية حتى يقال ان الخاص ليس بجزء العام بل لان دلالة العام على كل واحد
من الافراد منفردا غير الموضوع له الحقيقي بل الموضوع له هو كل فرد بدون قيد الانفراد ولا
قيد الاجتماع لا بمعنى ارادة كل فرد بشرط الانضمام ولا عدمه حتى يقال انه لا ينافي كونه حقيقة
في المنفرد بل بمعنى ان الوضع انما ثبت في حال ارادة جميع الافراد بعنوان الكل التفصيلي
كما حققنا في مبحث استعمال المشترك في معنييه فافهم ذلك فانه لا ينافي ما حققناه سابقا
من ان دلالة العام على افراده دلالة تامة ومما ذكرنا يظهر انه لا معنى للتمسك بالاستصحاب
اذ لم يكن تناول العام للباقي في حال تناوله للجميع بعنوان الحقيقة حتى يستصحب بل لانه
كان تابعا للمدلول الحقيقي وهو الجميع ثم لو سلمنا كونه حقيقة فانما يثبت ذلك في حال كونه
في ضمن الجميع وقد تغير الموضوع والجواب عن الثاني بالمنع من السبق بل قرينة وبدونها
ليسبق العموم وسبق الغير علامة المجاز وما يقال ان ارادة الباقي معلومة بدون القرينة
وانما المحتاج اليها هو خروج غيره ففيه ان العلم بارادة الباقي انما هو لاجل دخوله تحت
المراد وذلك لا يوجب كونه حقيقة فيه انما الذي يقتضي كون اللفظ حقيقة هو سبق
المعنى والعلم بارادته على ان نفس المراد ولا يحصل ذلك فيما نحن فيه الا بالقرينة وهو معنى
المجاز واحتج من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا
على امر غير منحصر في عدد وواجب بمنع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع وقد صار
لغير منحصر مجازا مع ان الكلام في صيغ العموم لا في نفس العام فكما ان كون افعل حقيقة
في الوجوب لا يقتضي كون مفهوم الامر كذلك وكذا لا يقتضي كون مفهوم الامر معتبرا فيه الا
كونه صيغة افعل حقيقة في الوجوب وهكذا فيما نحن فيه ونظير ذلك ايضا ان كون الهيئة
الاستثنائية حقيقة في المنقطع لا يقتضي كون الاستثناء حقيقة فيه لبداهة انه ليس باخراج

ما ولا لاخراج احتج القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل بان لفظ العام حال انضمام
المخصص المتصل ليس مفيدا للبعض اعني ما عدا المخرج بالمخصص لانه لو كان كذلك لما بقي شيء
يفيده المخصص فلا يكون مجازا في البعض بل المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض حقيقة وفيه
ان اراد عدم افادته للبعض بخصوصه بحسب الوضع فلا يضر كما لا يخفى وان اراد انه
لا يفيد البعض بحسب ارادة اللافظ فهو مم غاية الامر عدم الافادة من حيث هو واما مع
انضمام المخصص فلا ريب في افادته ذلك كما هو المدار في المجازات واما المخصص فدليل
على اخراج البعض لا اخراج ايضا وايضا يرجع هذا الكلام الى اختيار المذهب القاضي في
دفع التناقض عن الهيئة الاستثنائية ولفظ العام ح اما حقيقة في معناه والنسبة الى
الباقي وقع بعد الاخراج واما انه ليس بحقيقة ولا مجاز ان قلنا بالوضع الجديد وقد عرفت
بطلانهما سابقا واستدل ايضا بانه لو كان التقييد بما لا يستقل موجبا للتجوز في نحو الرجال
المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا واكرم الناس الا الجهال لكان نحو المسلمون للجماعة والمسلم
للجنس او العهد او لغيرها الاحسن عاما مجازات واللوازم باطلة اما الاولان
فاجماعا واما الاخير فبالتزام الخصم وبيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات مقيد
بقيد هو كالجزء له وقد صار بسبب غيرهما وضع له اولا وهو بدونه المنقول منه ومعنى
المنقول اليه ولا يجتمع غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز والفرق تحكم والتحقيق في الجواب
انك ان اردت ان لفظ مسلم في المسلمون والمسلم حقيقة مع تغير معناه بسبب القيد فهو مم
فكيف يدعى الاتفاق عليه وان اردت ان المسلمون حقيقة في الجماعة والمسلم في الجنس
او العهد فهو انما يثبت حقيقة المركب من حيث التركيب لا من حيث انه حقيقة في معنى مفرد
وهو خارج عن المبحث وبيان ذلك ان المفردات مختلفة الاوضاع كما اشرنا سابقا
فوضع الاعلام واسماء الاجناس ونحوها الوضع شخصي ووضع الافعال والمشتقات والتثنية

والجمع

والجمع ونحوها وضع نوعي كما ان وضع المركبات كلها نوعية وتنقسم الى الحقيقة والمجاز
كما اشرنا وكما ان كون وضع المركبات حقيقة لا ينافي كون بعض مفرداتها مجازا الى ما
ذكرنا في المقدمة الاولى كذلك كون وضع المفردات النوعية حقيقة لا ينافي كون بعض اجزائها
مجازا فكما انه لا ينافي كون العام مستعملا في المعنى المجازي على ما اخترنا كون الهيئة الا
ستثنائية حقيقة في الاخراج فلا ينافي كون المراد من مثل مسلمون جماعة من افراد هذا
الجنس يعني المسلم وبعبارة اخرى المسلم المتحقق في ضمن افراد حقيقة كون لفظ المسلم
في هذه الكلمة مجازا كما لا يخفى هذا ان اعتبرنا دلالة الكلمة على الجنس ودلالة علامة الجمع و
العهد وتعيين الماهية على مدلولها وان جعلناها كلمة واحدة موضوعة بالاوضاع
لمجموع هذا المعنى فوجه الدفع ان الاستدلال قياس مع الفارق لكون المقيس عليه كلمة
مستقلة موضوعة بوضع واحد ولم يلاحظ فيها دلالة القيد والمقيد بل وضع مجموع
اللفظ بازاء مجموع المعنى فانه لا يراد من كل كلمة فيه معنى على حدة والقول بان المجموع عبارة
عن الباقي بعنوان الحقيقة فهو مع بطلانه كما بينا سابقا لا يلائم ظاهر الاستدلال
من ملاحظة العلة المستنبطة في قياسهم والحاصل ان المستدل ان اراد مقايسة التركيبات
المذكورة التي هي موضوعة بوضع حقيقي نوعي لمعان مركبة معهودة في كونها حقيقة
في معانيها التركيبية الحقيقية على المفردات المستقلة الموضوعة بوضع نوعي للمعاني
المطلقة باجزاء منفردة مع قطع النظر عن ملاحظة مفرداتها واجزائها فلا ريب انه
ليس من محل النزاع في شيء وكون كل منها حقيقة في معانيها متفق عليه وان اراد
مقايسة بعض اجزائها وهي المقيدات بباقي الاجزاء في كونها حقيقة على اجزاء المفردات
المقيدة فثبوت الحقيقة في المقيس عليه اول الدعوى وان ادعى في المفردات وضعا
مستقلا فلا منا سبة بين المقيس والمقيس عليه ولا جامع بينهما على ما هو ظاهر الاستدلال

ومن هذا يظهر جواب من اراد الاستدلال بهذا الدليل على كون العام مع المخصص حقيقة
في الباقي اذ الفرق واضح بين المقيس والمقيس عليه وذلك لو وضع لم يثبت في المقيس
عليه ولا معنى للقياس هنا في ثبات الوضع كما لا يخفى فان الوضع لم يثبت في المقيس
عليه من جهة اختلاف المعنى بسبب القيد حتى يثبت انه موجود في المقيس بسبب جعل الواضع
وهو فيما نحن فيه اولا الكلام بقي الكلام في المثال الاخير وجعله مقيسا عليه ووجهه
ان الخصم يفرق بين اسماء العدد وغيرها والتحقيق في جوابه منع الفرق بينهما ووجهه
ما تقدم في المقدمات وقد يجاب بان الخصم لعله يقول في المثال المذكور بان المراد
بالالف تمام المدلول وان الاخراج وقع قبل الاسناد والحكم وفيه مع ما عرفت من فساد
هذه الطريقة انه مبني على الفرق بين اسماء العدد وغيرها في ذلك وهو غير ظاهر الوجه
والقائل بحجة التفصيل الثالث هو الحجة السابقة واستثناء الصفة وغيرها لكونها
عند القائل من قبيل المستقل وكانت حجة التفصيل الرابع هو الحجة السابقة وضعفها
غني عن البيان واما حجة القول الاخير وهو قول فخر الدين فقال في البرهان ما الذي
اراد اجتماع جهتي الحقيقة والمجاز في اللفظ الان تناوله لبقية المسميات لا تجوز فيه
فهو من هذا الوجه حقيقة في المتناول له واختصاصه بها وقصوره عما عداها جهة في
التجوز وضعفه ظاهر العام المخصص بمجمل ليس بحجة اتفاقا فان كان مجملا في
جميع الوجوه فهي الجميع مثل قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ومثل اقتلوا
المشركين الا بعضهم وان كان اجماله في الجملة ففي قدر الاجمال مثل الا بعض اليهود فلا
اجمال في غير اليهود والعام المخصص بمبين فالمعروف من مذهب اصحابنا الحجية في الباقي
مطلقا ونقل بعض الاصحاب اتفاقهم على ذلك واختلف العامة فمنهم من قال بعدم الحجية
مطلقا ومنهم من خص الحجية بما لو كان المخصص متصلا ومنهم من قال بالحجية في اقل الجمع ومنهم من

قال

من قال بالحجية فيما لو كان العام منبئا عن الباقي قبل التخصيص كالمشركين بالنسبة الى
الحربي بخلاف مثل السارق فانه لا ينصرف الذهن منه الى من سرق ربع دينار فما
فوقه من الحرز ومنهم من خص الحجية بما لو كان العام قبل التخصيص غير محتاج الى البيان
كالمشركين قبل اخراج الذمي بخلاف اقيموا الصلوة قبل اخراج الحائض لنا ظهور
في ارادة الباقي بحيث لا يتوقف اهل العرف في فهم ذلك حتى يضيف قرينة اخرى عليه غير
المخصص ولذلك ترى العقلاء يذمون عبدا قال له المولى اكرم من دخل داري ثم
قال لا تكرم زيدا اذا ترك اكرام غيره زيدا ايضا وايضا العام كان حجة في الباقي في ضمن
الجميع قبل التخصيص بمعنى انه كان بحيث يجب العمل على مقتضاه في كل واحد من الافراد خرج
المخرج بالدليل وبقي الباقي فيستصحب حجيته في الباقي واما ما ذكره بعضهم بانه كان
متناولا للباقي قبل التخصيص فهو مستصحب فان اراد التناول الواقعي فهو غلط لعدم
العلم به ولزوم البداء في المخصص وان اراد التناول الظاهري فلا معنى لاستصحاب
الظهور وان اراد استصحاب حكم التناول الظاهري فهو ما قلناه ولنا ايضا احتجاج
السلف من العلماء واهل العصمة عليهم السلام بالعمومات المخصصة بحيث لا يقبل الانكار وربما يستدل
ايضا بانه لو لم يكن حجة في الباقي لكانت افادة العام لدخول الباقي موقوفة على افادته
للمخرج ايضا متوقفة على ذلك لزم الدور والا لزم الترجيح بلا مرجح وهو ضعيف لان
دور معية كالمتضايفين واللبنين المتساندين احتج المنكر مطلقا بوجهين الاول ان
حقيقة العموم غير مرادة والباقي احد المجازات فلا يتعين الحمل عليه لاحتمال ارادة سائر
مراتب الخصوص ولا مرجح فيصير مجملا والثاني انه خرج بالتخصيص عن كونه ظاهرا وما لا
يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول منع الاجمال وعدم المرجح اذ الاقربية
الى العام مرجح وسداد مباحث الالفاظ على الظنون فكما ان التبادر علامة الحقيقة

فلو كانت افادته

فظهور العلامة علامة تعين المجاز ولذلك لو قيل رايت اسدا يرمي لتبادر على الى الذهن
معنى الشجاع لا النجم ولا ريب ان العام المخصص سيما مع ملاحظة عدم ذكر مخصص اخر معه ينصرف
منه الى الباقي لكونه اقرب الى الاصل المذكور وكفانا في المرجح ما ذكرنا من الادلة مع ان الوقوع
في كلام الحكيم ايضا مرجح عن الاجمال الا بعضها انه لا يقع الاجمال في كلام الحكيم ابدا لو قوعه في الجملة كما
لا يخفى بل بمعنى ان الاصل والقاعدة الثابتة عن الحكمة والاعتبار يقتضي عدمه حتى يثبت بالدليل
وقوعه كحمل كلامه على خلاف الظاهر اذا دل الدليل عليه والحمل على اقل الجمع كما ذكره القائل به وان كان
يدفع الاجمال لكن الحمل على تمام الباقي اولى منه لضعف دليل الظهور والفرق بين الجمع والعام كما
ولا قائل بارادة غيرهما بالخصوص مضافا الى ما سنذكره في بطلان ذلك القول ايضا ومما ذكرنا
يظهر الجواب عن الثاني هذا ولكن الاشكال في ان مقتضى محل النزاع ان القول بعدم الحجية
وهذا الدليل يقتضي اختصاصا بالقول بكون العام المخصوص مجازا في الباقي ولا ينهض على من
قال بانه حقيقة في الباقي وكيف لك وكيف يجتمع هذا مع الكلام في القانون السابق فان
الكلام ثمة يقتضي حجيته في الباقي سواء كان حقيقة او مجازا الا ان كلام الحقيقة والمجاز نطق معناه
والكلام هيهنا يقتضي الكلام في الحجية وقد يوجه هذا الاستدلال بحيث ينهض على القول بانه حقيقة
بان مراد من قال ان العام المخصص حقيقة في الباقي انه حقيقة فيه من حيث انه احد ابعاض العام
لا انه حقيقة في الباقي من حيث انه تمام الباقي فهو في الاستدلال ان تمام الباقي واحد الحقائق
فلا يحمل عليه بخصوصه ورد بانه لا يجري على القول بكون المجموع اسما للباقي فكما لا يقول احد
ان السبعة مثلا اسم لهذا العدد فقط وهكذا كل لا ينبغي ان يجوز ذلك في عشرة الاشياء ولا
على القول بان الاسناد وقع بعد الاخراج فان المراد بلفظ العام انما هو معناه الحقيقي الا
لا الباقي فقط فهو عين الحقيقة لا احد الحقائق ولا على القول بانه حقيقة في الباقي لاستصحاب
التناول السابق وعدم منافاة عدم تناوله الغير لتناوله الباقي فان ظاهره ان لم يطرأ عليه

ثم

شيء الا خروج ما اخرجه المخصص فلا يبقى الا تمام الباقي وكذا لا يجري على الدليل الاخر الذي هو
سبق الباقي الى الذهن فانه لا معنى لسبق احد الابعاض من دون تعيين ولا على القول بكونه
حقيقة فيما لو بقي غير منحصر لان هذا القول منهم لا لانه احد ابعاض العام كما هو مناط التوجيه
في الاستدلال بل لانه عام فالظاهر ان النزاع هنا انما هو على القول بمجازية لفظ العام في الباقي
كما هو المختار في القانون السابق وقول المفصل بالمتصل والمنفصل ايضا مبني على ذلك فانه مبني
على ان المخصص بالمنفصل مجاز دون المتصل اقول لعل التفصيلات الاخر في المسئلة ايضا على
هذا ناظرة الى ملاحظة مناسبة بعض المجازات للعام دون بعض بحسب المقامات فان ما
ابناء على الباقي قبل التخصيص اقوى من غيره وكذلك ما لا يحتاج الى البيان اقوى مما يحتاج
اليه ونظر من قال بالحجية في اقل الجمع ان اقل الجمع هو المتيقن من بين المجازات بخلاف جميع افراد
الباقي والزائد مشكوك فيه فصار حاصل الرد انا ان قلنا بان العام لم يستعمل في معنى مجازي
وبنينا على القول بالحقيقة في القانون السابق فلا مناص عن الحجية وان قلنا بالمجازية
فيجيء فيه هذا الخلافات المذكورة في هذا القانون وبما ذكرنا سيندفع المنافات المتوهمة
بين الاصلين ايضا واقول الانصاف ان ما ذكره هذا المورد يكاد يدفع التوجيه المذكور ولا ان مراد
من يقول بانه حقيقة في الباقي انه حقيقة فيما لم يخرج عن حكم العام فلو فرض تخصيص تمام الباقي
مرة اخرى وكرة بعد اولى بل وكرات متعددة ولم نطلع الا على التخصيص الاول فاحتمال
التخصيصات حاصل عند السامع ولا ريب ان القائل بكونه حقيقة في الباقي يقول بالحقيقة
في المراتب كما هو مقتضى دليله فالمراد بالباقي ما لم يثبت خروجه بهذا التخصيص وان احتمل
خروجه عنه بتخصيص خروج فالعام محتمل الحقائق متعددة فاذا قامت القرينة على عدم
ارادة الجميع فيتساوى احتمال ساير الحقائق ويتم الدليل اذ الكلام في هذا المقام بعد تسليم
تصحيح هذا القسم من الحقيقة فيصير ذلك نظير اطلاق العام المنطبق على افراده من حيث وجود

انا

في ضمن كل واحد لا من حيث الخصوص وبعد تسليم ذلك فيجري ان الاسناد لا المكابرة فيتم
الكلام فيه على القول بالمجازية حرفا بحرف مما ذكرنا فتدبر وبعد التامل على اجراء الدليل على
جميع الاقوال في الحقيقة فان مراد من قال ان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة لعله يكون المستثنى في
منه اسما للباقي وذكر السبعة بعنوان المثال ويجري الكلام السابق في الباقي من انه يحتمل مراتب
متعددة كلها معنى حقيقي لمجموع التركيب على هذا القائل وكذا الكلام على القول بكونه
حقيقة في غير المحصور اذ فيه مراتب متعددة كلها معنى حقيقي للعام على قول هذا القائل
نعم يمكن توجيه ذلك بان ذلك انما يتم فيما كان افراد العام غير محصور واحتمال التخصيص
مراتب متعددة منه واما على القول الى الباقي بعد الاخراج فانت بعد التامل فيما ذكرنا
في بطلان هذا القول تعلم ان الكلام في الحجية وعدم الحجية انما يرجع الى الحكم والاسناد
المتعلق باللفظ وقد فرض انه ليس الا بالنسبة الى الباقي والتخصيص لم يتحقق فيه بالنسبة الى اللفظ
العام لم يتحقق بالنسبة الى الاسناد والحكم فاذا حصل الاسناد بغير القدر المخرج فهو يحتمل مراتب
المتعددة ويجري فيه الكلام السابق ومما ذكرنا يظهر اندفاع المنافاة بين الاصلين انه اذا الحقيقة
والمجاز لا يستلزمان الظهور والحجية في جميع الاحوال بل انما هو اذا لم يطرء بهما اجمال فقد يحتاج
الحقيقة الى القرينة كما في المشترك وكذلك المجاز اذا تعددت المجازات بل وكذا المشترك
المعنوي اذا اريد منه فرد معين فان من عرف ان المراد بزيد في قوله تعالى وجاء رجل
من اقصى المدينة يسعى هو الحبيب النجار يحتاج الى القرينة مع انه حقيقة على الظاهر كما بينا
في مباحث الامر وقد بينا ان الكلام في القانون السابق انما هو بعد تسليم الحجية فلا منافاة
فهو ايضا بعد ما ينادى ببطلانه بناء استدلالهم على عدم الحجية في هذا الاصل بتعدد
المجازات واحتمالها وهو موقوف على كون المجازية مفروغا عنها في هذا القانون فكيف
يختلفون بعد ذلك في الحقيقة والمجاز مع انه كان ينبغي تقديم هذا القانون على السابق

وكتب

وكتب الاصول التي حضرتني الان كلها متفقة في تقديم القانون السابق على هذا قيل والحق
ان الخلاف فيما سبق مبني على فرض ارادة الباقي واما الظهور فغير لازم وما القائل بكونه حقيقة
يلزم ظهوره والقائل بكونها مجازا اعلى خلافه فان المجاز قد يكون ظاهرا وقد يكون غير ظاهر
وفيه عليه التفصيل فتامل الحق ان لا يظهر ما فيه بالتامل فيما قدمناه اذ لو بينا على التحقيق و انتفاء
الدليل فالحق ان الحقيقة والمجاز كليهما ظاهران في معناهما اذا اتحد وتعين القرينة
على كل منهما فيما احتاج اليه على فرض الاشتراك او تعدد المجاز وقد بينا لك سابقا بطلان
الحقيقة وتعين المجاز في تمام الباقي واحتمال ارادة ما دون تمام الباقي خلاف الظاهر ولا
يصار اليه ولو اعرضنا عن التحقيق وتماشينا مع الخصم في تصحيح الحمل على الحقيقة فلا يتفاوت
الكلام في هذا القانون على القولين فتم ويؤيد ما ذكرنا استدلالهم الثاني فانه لو لم
يكن ناظرا الى احتمال الحقيقة فرجع الى الدليل الاول لكان تكراره لغوا فالاحتمال من
حيث تعدد المجاز اخص من عدم الظهور فانه اعم من ان يكون من تلك الجهة او من جهة احتمال
الحقايق فهي تصير العام في محتملات الباقي على القول بالحقيقة مثل النكرة التي اريد بها
فرد معين عند المخاطب مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة يسعى وكيف كان ادلة القائل
بالحجية قابل للقولين من دعوى الظهور وعدم لزوم الذم واستصحاب التناول وغيرها كما
بيناها بل بعضها في الدلالة على القول بالحقيقة اظهر ثم ان هيهنا امر لابد ان ينبه عليه وهو
ان ظاهر كلام المستدل في اقل الجمع ان محل النزاع فيما وكل المتكلم تعيين المخرج والباقي
الى المخاطب كما لو قال كل البيضات الا ثلثة منها ونحو ذلك وعلى هذا يلزم على القول بجواز
التخصيص الى الواحد ان يكون العام حجة في الواحد لانه المتيقن ولم يستثنه المستدل وعمم
في الاحتمال ولعل نظر المستدل في ذلك انما هو الى الصحيح لا نظر القائل بالحجية في اقل الجمع فان
الغالب الوقوع في كلام الحكيم في التخصيصات ملاحظة التعيينات في الاحكام ولابد ان

تليق

يكون مراد من يجوز التخصيص في الواحد في القانون المتقدم ايضا التخصيص الى الواحد المعين
عند المتكلم لا اي واحد يكون وكذلك اقل الجمع عند القائل به ثم مثلا في قوله تعالى قل لا اجد
فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فقد تعلق
الاخراج عن نفي التحريم بهذه الثلثة بخصوصها وكذلك انما حرم عليكم الميتة والدم
وورد النص بحرمة لحم الاسد ولحم الكلب فيجب الاخراج ايضا وهكذا وكان الحرمة متعلق
بالمخرج بخصوصه فكذلك نفي الحرمة لابد ان يتعلق بالباقي بتعيينه فلابد ان يكون الباقي
متعينا سواء كان واحدا خاصا او اقل جمع خاص والى ما ذكرنا ينظر الكلام السابق على
الاستدلال واجرائه على القول بالحقيقة ايضا كما نبهنا عليه ويجيء في القانون الاتي ايضا
اشارة الى ذلك ومما ذكرنا يظهر لك ضعف ما قد يعارض قرينة المجاز المرجحة للحجية
في تمام الباقي على ما ذكرنا بتيقن ارادة الواحد او اقل الجمع وكذلك ضعف استناد المعاصر
في بيان عدم جواز التخصيص الا بارادة جمع يقرب من المدلول كما اشرنا اليه في محله هذا
ولكني لم اقف كلماتهم تنبيها على ما ذكرنا فانهم ذكروا حجة المفصل بالحجية في اقل الجمع
دون غيره كما ذكرنا ولم يتعرضوا لما فيه فلا بد لهم ان يجيبوا عنه بان تيقن الاقل انما
يفيد الحجية اذا تعين فلا ثمرة لهذا الكلام وان اعتمد المفصل في التعيين على قرينة
اخرى فهذا ليس من حجية العام في الباقي في شيء كما لا يخفى بل الحجية حينئذ انما تثبت من العام
مع القرينة المذكورة تنبيه قد عرفت ان المخصص المتصل هو الاستثناء المتصل والغاية
والشرط والصفة وبدل البعض ولا يخفى ان المخرج في الاستثناء وفي الغاية هو المذكور
بعد اداتهما وفي الباقيات هو غير المذكور والباقي في قولنا اكرم الناس الا الجهال
هو الناس العلماء والى ان يفسقوا هو غير من فسق من العلماء وفي اكرم العلماء ان كانوا
صلحاء هو الغير الصالحين منهم وفي اكرم الرجال المسلمين هو الغير المسلمين من الرجال

وفي

وفي اكرم العلماء شعرائهم هو غير الشعراء منهم وانت بعد ذلك خبير بطريق اجراء الكلام
في المباحث السابقة فيها من بيان مورد الحقيقة والمجاز والحجية وعدم الحجية وغيرها و
تميز المختار والمزيف الحق وفاقا للاكثرين حتى ادعى عليه جمع منهم الاجماع عدم
جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص وقيل يجوز وعلى المختار فالحق الاكتفاء بالظن
وقيل يجب تحصيل القطع ولابد في تحرير محل النزاع وتحقيق المقام من تحقيق مقدمة تنكشف
بملاحظتها غواشي الاوهام وهي ان الفرق الواضح حاصل بين حالنا وحال اصحاب
النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام في طريق فهم الاحكام ومعرفتها واخذها منهم عليهم السلام ومن احاديثهم عليهم السلام
لانهم كانوا مشافهين لهم ومخاطبين بخطابهم عارفين باصطلاحهم واجدين للقرائن
الحالية والمقالية عالمين لبعض الاحكام من الضرورة والبداهة اخذين ما لا يعلمونه من كلامهم
وكانوا قد يعلمون العموم ويشتبه عليهم الخصوصية في بعض الموارد ويسألون عنه وقد يعلمون
الخصوص من الخارج وانه مخالف للباقي الافراد ويعرفون ان المراد بالعام هو الباقي
بقرينة ما سمعوه او بقرينة المقام واكثرهم كانوا محتاجين حين السؤال فكان المعصوم
لابد ان يكون معهم بحيث يفهمون ولا يؤخر بيانه عن وقت حاجتهم فيجب عليهم العمل
بالعام والمطلق اذا سمعوه بدون التخصيص فربما كان الوقت يقتضي التعميم او التخصيص
لامر ودونه وربما كان يتفاوت الحال من اجل التقية وغيرها وان شئت توضيح الحال فقايس
حال المعصوم السائل عن حكم في هذا الزمان ونحوا ما نقلهم الاخبار الى الذين في
زمانهم وعلمهم عليهم السلام فضلا عن اخبار الموجودة عندنا فانه كان اسباب الاختلال
والاشتباه قليلا الا ترى انهم كانوا يشكلون فيما لو ورد عليهم اخبار مختلفة من المعصوم
وكانوا يسألون عن ائمتهم في ذلك ويجيبون بالعلاج بالرجوع الى موافقة الكتاب
او السنة او مخالفة العامة او الشهرة وغير ذلك ثم التخيير او الاحتياط وهو بعينه مثل

الخبر المنقول في زماننا عن مجتهد بعيد عنا او اخبار منقولة متخالفة عنه وبالجملة نحن
امرنا في هذه الزمان في الرجوع الى كتب الاحاديث الموجودة بيننا ولا ريب ان المعارضات فيها
في غاية الكثرة بل لا يوجد منها خبر بلا معارض الا في غاية الندرة فكيف نقايس هذا
بخبر ينقله الثقة عن امامه بلا واسطة الى اهله او الى بلد اخر مع عدم علم المستمع بمعارض
له ولا ظن بذلك مع اتحاد الاصطلاح وقلة اسباب الاختلال وانما عرض الاختلالات بسبب
طول الزمان وكثرة تداولها بالايدي سيما ايدي الكذابين واهل الوضع والمعاندين
الائمة عليهم الصلوة والتحية فاي جواب فيها ما ليس منه نحن في الاخبار التي وصلت الينا
في وجوه من الاختلال من جهة العلم بالصدور عنهم وعدمه ومن جهة جواز العمل بخبر الواحد
الظني وعدمه وكذا في اشتراط العدالة وتحقيق معنى العدالة ومعرفة حصولها في الراوي
وكيفية الحصول من تزكية عدل او عدلين ومن جهة الاختلال في المتن ومن جهة النقل بالمعنى مرة
او مرارا مختلفة واحتمال السقط والتبديل والتحريف وحصول التقطيع فيها الموجبة
لتفاوت الحال من جهة السند والدلالة ومن جهة الاختلال في الدلالة بسبب تفاوت
العرف والاصطلاح وخفاء القرائن وحصول المعارضات اليقينية والاشكال في
جهة العلاج من جهة اختلاف النصوص الواردة في التعارض وان التكليف اليقيني
الثابت بالضرورة الدينية لا يمكن تحصيل معرفته وجه يرضى به صاحب الشرع وسبيل العلم
به منسد غالبا وليس لنا وجه وسبيل في ذلك الا الرجوع الى الادلة المتعارفة والكتاب العزيز
لا يستفاد منه الا قليل من الاحكام مع اختلال واشكال في كيفية الدلالة واكثرها
والاجماع اليقيني نادر الحصول وكذا الخبر المتواتر والاستصحاب لا يفيد الا الظن و
الاخبار مع انها لا تفيد الا الظن متخالفة ومتعارضة في غاية الاختلاف والتعارض
بل الاختلاف حاصل بينها وبين سائر الادلة ايضا بل الاختلاف موجود بين جميع الادلة

ولابد

ولابد في الاعتماد على شيء منها على بيان مرجح لئلا يلزم ترجيح المرجوح او المساوي
والقول بالتخيير مطلقا والاخذ باحد الطرفين من باب التسليم انما يتم مع العجز عن الترجيح كما
هو منصوص عليه في الاخبار ويدل عليه الاعتبار فالاخذ بكل ما رايناه اولا من حديث
او ظاهر آية او استصحاب مع وجود الظن الغالب بوجود المعارض مجازفة من القول
اذ يلزم على هذا التخيير في العمل مطلقا وهو باطل وبالجملة الذي نجزم به ويمكن ان
نعتقده بعد ثبوت العجز عن تحصيل العلم وسد بابه هو استخراج الحكم عن هذه الادلة
الادلة في الجملة بمعنى انه يمكن الاعتماد على ما حصل الظن بحقيقته من جملتها لا الاعتماد على
كل واحد واحد منها والاصل حرمة العمل بالظن الا ما قام عليه الدليل ولم يقم الا على هذا
القدر مع انا لو قلنا انه يجوز لكل من راى حديثا او فهم استصحابا ان يعمل عليه كان سائر
الادلة فيصير الفقه من باب الجرح والمرج ولا يكاد ينتظم له نسق فان قلت انك
قائل بان الخبر الصحيح من باب خبر الواحد حجة مثلا فاذا راينا حديثا صحيحا فالعمل عليه لان
الاصل عدم المعارض ولا علم لنا بوجوده فيه بخصوصه وهكذا في غيره قلت لا جواز الا
مع وجود العلم بالمعارضات غالبا لا معنى له فان قلت العلم بوجود المتعارضات
انما هو في الجملة وليس في خصوص هذا الحديث قلت هذا يصير من باب الشبهة المحصورة
التي حكموا بوجوب الاجتناب عنها مع انا لو قلنا بجواز الارتكاب في الشبهة المحصورة ايضا
الى ان يلزم منه العلم بالحرام لا يتم الكلام هنا لان فتح باب الرخصة في ذلك لاحاد المكلفين
يقتضي تجويز الارتكاب في الجميع فاين اعتبار ملاحظة المعارض مع ان الغالب في ذلك
هو المتعارض وخبر لم يوجد له معارض لمن له انس بطريقة الاستنباط في غاية الندرة
وان كان في اول امره والحاصل ان المجتهد اذا علم ان دليل الحكم انما هو في جملة هذه
الادلة المتعارضة المتخالفة لا نفس كل واحد منها فلا بد من البحث عن المعارض

بعد ان العمل بما هو الراجح في ظنه لئلا يكون مؤثرا للمرجوح ولئلا يكون تاركا للاخبار
المستفيضة الواردة بالعلاج والترجيح فيما لو كان الخبران متخالفين اذ العلم بوجود
الخبرين المتعارضين في جملة تلك الاخبار حاصل لنا ويجب علينا علاجه وعدم العلم
بالفعل بان هذا الخبر الذي رآه اولا هل هو من هذا الباب ام لا لا يوجب العلم بعدم
ذلك لان ورود الخبرين المتعارضين صادق على ما ورد علينا في جملة الادلة مع
امكان معرفتهما بعينهما ومما ذكرنا يظهر انه لا يمكن التمسك باصالة عدم المعارض
في كل رواية اذ المفروض ان احاديثنا مشتملة على الحديث الذي له معارض والحديث
الذي لا معارض له وكون الاصل كون الحديث تراه اولا هو ما لا معارض له ليس
باولى من كونه هو الذي له معارض فيجب اجراء حكم كل من الصنفين فيه وهو لا يتم الا
بعد البحث والفحص وحاصل المقام ان حجة الله على العباد منحصرة في النبي والوصي وبعد
العجز عن الوصول اليهما وبقاء التكليف فلا دليل على جواز الاعتماد الا على ظن من الشرع
وسعه في تحصيل الظن من جهة الادلة المنسوبة اليهم ولا يمكن ذلك الا بعد الفحص عن
المعارضات والاعتماد على الترجيحات وسياتي الكلام في كفاية الظن وعدم وجوب تحصيل
العلم عليه اذا تمهد هذا فنقول ان العام المتنازع فيه واحد من الادلة واحتمال وجود
المعارض اعم من المناقض الرافع لجميع حكمه والمخصص الرافع لبعضه ولما كان الغالب في
العمومات التخصيص حتى قيل ما من عام الا وقد خص فقوي احتمال وجود المعارض من سائر
الادلة وشبهته ومن لم يقل بوجوب الفحص عن المخصص في العام هو انه لو وجب طلب المخصص
في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة اذ احتمال ارادة خلاف الظاهر
ولزوم الوقوع في الخطاء بالعمل على الظاهر قائم فيهما ولا يجب ذلك في الحقيقة اتفاقا وبدلالة
اقتضاء العرف بذلك فكذلك العام وفيه اولا انه ان اراد انه لا يجب الفحص عن الحقيقة

انه يعني انه اذا ورد حديث يدل على فعل شيء بعنوان الوجوب ولكن احتمل احتمالا راجحا وجود
حديث اخر يدل على ان المراد بالامر في الحديث الاستحباب فهو في الحقيقة احتمال المعارض
فلا معنى لعدم وجود البحث عنه فكيف يدعى الاتفاق وان اراد انه لا يجب في الحقيقة طلب
المجاز اذا لم يكن هناك ظن بوجود المعارض من الادلة بل ولا احتمال بمعنى ان يتفحص لاحتمال ارادة
قرينة حالية او مقالية دلت على ارادة المعنى المجازي من الكلمة فهو صحيح مسلم في العام
ايضا من هذه الجهة فانا لا نتفحص في العام عن المخصص لاحتمال ان يكون المراد معناه المجازي
بل لان وجود دليل خاص يرفع احكام بعض افراد العام محتمل او مظنون وان آل ذلك
الى حصول التجوز في العام بعد ظهوره فتداخل المبحثين لذلك لا يوجب كون كل منهما مقصودا
ولما كان العام من جهة الادلة اكثر احتمالا لوجود المعارض خصوه بالبحث دون سائر الادلة وثانيا
على فرض تسليم كون البحث عن العام من جهة دلالة اللفظ وحقيقته والاحتراز عن التجوز
ولكن نقول الاتفاق الذي ذكره المستدل هو الفارق بينها لان انواع الحقائق لعدم تحققه
فيما نحن فيه بل تحقق خلافه فقد ادعى جمع من المحققين الاجماع على وجوب الفحص فبطل الفارق
وبطل القياس مع ان الفارق موجود اخر وهو تفاوت الحقائق في الظهور الا ترى انهم
اختلفوا في ترجيح المجاز المشهور على الحقيقة فنقول هنا ان استعمال العام في معناه المجازي
بلغ حد الاشتهار الى ان قيل ما من عام الا وقد خص بخلاف سائر الحقائق فان لم نقل بترجيح
المجاز المشهور فلا اقل من التوقف فالغلبة مرجحة للتجوز واصالة الحقيقة وهو عدم التخصيص
للحقيقة فيصير مجملا فيحتاج الى الفحص بخلاف سائر الحقائق فان الغلبة فيها ليس الى هذا الحد
بل اكثر الالفاظ محمول على الحقائق وما يقال ان اكثر كلام العرب مجازات فهو لغو اذ ليس على حقيقته
ومما يوضح ما ذكرنا انه لا يجب الفحص عن احتمال سائر المجازات في العام ايضا كما اذا احتمل
اطلاق العام على شخص باعتبار جامعية جميع اوصاف افراد العام فاذا قيل جاء العلماء فقيل

البحثي م

ج

ان يراد منه زيد باعتبار ان علمه سابق وعلم كلهم بعلاقة المشابهة ويحتمل ان يراد منه امرهم او حكمهم او نوابهم بعلاقة المجاورة او التعلق ونحو ذلك بل يحمل على حقيقته من هذه الجهة بخلاف احتمال حجية التخصيص بارادة بعضهم دون البعض وكان غفلة من غفل في هذا الاصل من جهة الغفلة عن تفاوت المجازات وعن ان الكلام في الفحص عن المعارض من حيث انه معارض لا في طلب المجاز من حيث انه طلب المجاز وقد عرفت امكان اجتماع الحيثيات و افتراقها فيما ذكرنا بعين الانصاف تجده حقيقا بالقبول واما الدليل على كفاية الظن بعدم وجود المخصص بعد الفحص فهو الدليل على كفاية الظن في مطلق معارضات الادلة وهو ان ضرورة بقاء التكليف مع عدم السبيل على تحصيل الاحكام الواقعية بعنوان اليقين يفيد جواز العمل وان فرض امكان الوصول اليه في بعضها الا ان الحكم الذي يمكن ان يحصل فيها العلم ان كان مركبا او كان بيانا للعبادات المركبة فتحصيل العلم بالجزء ليس تحصيلا للعلم بالكل وما بعضه ظني فكله ليس بعلمي جزما كما هو واضح وتحصيل العلم بالكل في غاية البعد وان كان بسيطا او كان هو نفس المركب فاستفراغ الوسع في تحصيله انما يمكن بعد تتبع جميع الادلة وهو مستغرق للاوقات غالبا ومفوت للمقصود مع انه عسر عظيم وحرج شديد وهما منفيان في الدين بالاجماع والايات والاخبار فثبت كفاية العمل بالظن مطلقا فنقول فيما نحن فيه ان العلم بعدم المخصص في العام غير ممكن غالبا وتحصيل ما يمكن فيه العلم مستلزم لتفويت العمل باكثر العمومات وهذا التقرير يدفع ما قد يتوهم ان ذلك يقتضي جواز العمل بالظن في البعض دون البعض وان العمل بالظن انما هو فيما لم يمكن تحصيل القطع وهو مخالف لما هو المعهود من طريقتهم في الفقه من جواز العمل بالظن وان امكن تحصيل العلم في بعض الاحكام ايضا فان المراد في هذا الاستدلال ان العمل بالظن في الكل انما هو لاجل ان تحصيل العلم فيما يمكن فيه من الصور النادرة

يوجب

يوجب تفويت العمل بالاكثر والعسر والحرج لا انه لا يجوز العمل بالظن الا فيما لا يمكن القطع واما ما يمكن ان يوجه القول بلزوم تحصيل القطع بعدم المخصص في العمل على العام فهو ان العمل بالظن مشروط بعدم تحصيل اليقين وهو ممكن لان ما يعم البحث فيه وكان مما يبتلى فيه عموما فالعادة تقتضي بالاطلاع الباحثين عليه وتنصيصهم على وجوده وعدمه واما الذي ليس بهذه المثابة فالمجتهد بعد البحث يحصل القطع له بذلك اذ لو كان مخصصا لذكروه وفيه ما فيه من منع حصول القطع في المقامين اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود واما اشتراط العمل بالظن بعدم امكان تحصيل اليقين فلا دليل عليه اذ اليقين بحكم الله الواقعي لا يحصل بالقطع بعدم المخصص لو سلم القطع به في نفس الامر ايضا فكيف يحصل القطع بان المراد من العام هو جميع الافراد بل لعله كان في مقام الخطاب قرينة حالية اهملت ارادة البعض مجازا مع ما في سند العام ودلالته من غير جهة العموم والخصوص ايضا وجوه من الاحتمال يمنع عن القطع بحكم الله الواقعي وهكذا الكلام في ساير الادلة بالنسبة الى المعارض في الجملة وجود المعارض وعلى احد اسباب الخلل كما اشرنا سابقا ودعوى انه بعد حصول القطع بعدم المعارض والمخصص يحصل القطع بحكم الله مجازفة من القول وامكان سد جميع الخلل في المتن والسند وساير كيفيات الدلالة لم نر الى الآن سبيلا الى التمكن منه ودعوى اشتراط قطعية بعض مقدمات الدليل اذا امكن مع عدم افادة الدليل الا الظن ترجيح بلا مرجح فان قلت ان ما ذكرت يوجب الاكتفاء بظن الظواهر في حكم اتفاق الظاهري فلا يجب البحث عن المعارض فضلا عن تحصيل القطع قلت ان المراد من الظواهر هو الراجح الدلالة المرجوح خلافه وبعد ملاحظة احتمال المعارض احتمالا راجحا لا يبقى ظهور في تلك الظواهر في نفسها مع قطع النظر عن احتمال المعارض لها ظهور في مدلولاتها وهو لا يكفي لنا نعم انما هو يكفي لاصحاب الائمة والحاضرين مجلس الخطاب من قاربهم و شابههم فدليلنا على المطلوب هو ما يظهر من ملاحظة مجموع الادلة بعد البحث في المحل لا كل واحد منها الا ان يصير دليلا

ان يراد

ولكن لا يجب في الحكم بذلك الظهور القطع بعدم المعارض بل يكفي الظن ثم ان بعض افاضل المتأخرين خبط خبطا عظيما وتبعه بعض افاضل من تأخر عنه وهو انه منع عن لزوم تحصيل القطع والظن كليهما في طلب المعارض في جميع الادلة سواء العام وغيره واستدل على ذلك بوجوه الاول انه لم يعهد احد من المتنازعين والمباحثين في المسائل من اصحاب الائمة والتابعين انه طلب في المسئلة عن المعارض من صاحبه حتى يبحث عن المعارض ويتفحص عن المخصص بل يسكت او يتلقى بالقبول والانقياد اليها فصار اجماعا على عدم البحث عن المخصص والمعارض ونحوه وزاد بعضهم ذلك ايضا وقال ايضا ان الاصول الاربعمائة لم تكن موجودة عند اكثر اصحاب الائمة بل كان عند بعضهم واحد وعند الاخر اثنان او الثلاثة وهكذا والائمة كانوا يعلمون بان كلا منهم يعمل في الاغلب بما عنده ولا يتم البحث عن المخصص الا بتحصيل جميعها فلو كان واجبا لامرهم الائمة بتحصيل الكل ونهوهم عن العمل ببعضها والجواب عن الاول بعد تسليم هذه الدعوى يظهر مما مر من التفاوت الظاهر من زماننا وزمان الائمة وهذا الكلام عن كان يجري في خطاب الائمة مع اصحابهم ايضا حيث لم يسأل الاصحاب منهم عن المخصص فردوهم على معتقدهم في العموم ونزيد توضيحا ونقول ان الاستدلال بالعموم غالبا انما هو في جميع الافراد وكان خطاب الائمة بالنسبة الى اصحابهم فانه قد يكون الحاضر في ذهن الاصحاب هو طايفة من افراد العام المطابق لخطاب الامام وكان ذلك موضع حاجتهم وبين الخصوص في موضع اخر وكان المتنازعين والمباحثين كان نزاعهم في طايفة من افراد العام فكانوا غافلين عن العام فيما استدل صاحبه بذلك كان يسكت وذلك لا ينافي تخصيص العام بالنسبة الى غير تلك الافراد اذ العام المخصص حجة في الباقي كما مر تحقيقه فمرادنا من قولنا انه يجب في العمل بالعام البحث عن المخصص العمل به في جميع الافراد ويندفع الاشكال الظاهر عن شيوع التخصيص وغلبته بالتخصيص عن المخصص في الجملة فاذا ظهر وجود مخصص ما فلا دليل على وجوب التخصيص ازيد من ذلك لظننا ولا قطعنا

لاصالة

لاصالة الحقيقة الا مع احتمال وجود مخصص اخر راجح على عدمه بالخصوص وليس ذلك من باب اصل التخصيص الراجح بسبب الغلبة بل من جهة مطلق وجود المعارض للدليل فافهم ذلك وتامل حتى يتحقق لك ان دعوى مثل ذلك الاجماع لا اصل لها ولا حقيقة مع انه ورد في الاخبار ما يدل على ذلك مثل رواية سليم بن قيس الهلالي عن امير المؤمنين ع حيث اجاب عن اختلاف اصحاب رسول الله ص وفي آخرها ان امر النبي ص مثل القرآن منه ناسخ ومنسوخ خاص وعام ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله ص الكلام له وجهان وكلام عام وكلام خاص مثل القرآن الى ان قال ع فما نزلت على رسول الله ص آية من القرآن الا اقرأنيها واملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني تاويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها الحديث وفي معناها غيرها وظاهرها لزوم معرفة الجميع فبعد ملاحظة ان في الايات والاخبار عاما وخاصا لا يندفع الاجمال فيحصل الحيرة الا بملاحظتهما وافاما ... مع دون معرفة الخاص والعام فكيف يمكن انا لم نؤمر بالبحث عن الخاص واحاديث الائمة ع مثل احاديث الرسول ص وقد قال الصادق ع في رواية داود بن فرقد المروية في معاني الاخبار انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة تنصرف على وجوه فلو شاء انسان يصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب ويدل عليه ايضا الاخبار المستفيضة الدالة على عرض الاخبار المخالفة على الكتاب ولا ريب ان موافقة الكتاب وعدمها لا يعلم الا بعد معرفة عام الكتاب وخاصه ومعرفة ذلك في فهم الكتاب لازم كما يستفاد من الاخبار فيستلزم ذلك لزوم معرفة عام الخبر عن خاصه ايضا وهو معنى البحث عن المخصص اما الجواب عما زاده بعضهم فقول ايضا الى ما ظهر مما تقدم ان الاحاديث المجتمعة عندنا في الكتب الاربعة وغيرها اكثرها كان عند كل واحد من اصحاب الائمة علاوة على ذلك من تلك الاصول بلا شك و ريب مع ذلك فالفروع المتكثرة في كتب الفقهاء الخالية عن النصوص اكثرها وجد فيه النص بمراتب شتى

وما لم يذكروه في الكتب الفروع وما يتجدد يوما فيوما اضعاف مضاعف ما ذكروه
بل لا نتيناهى ولا يعد فلو كان يلزم عليهم تبليغ احكام الجميع بالخصوص فيلزم انهم ع
العياذ بالله قصروا في ذلك لعدم تبليغ ذلك بالخصوص في الجميع جزما فظهر انهم ع
اكتفوا في جميع ذلك بالاصول الملقاة الينا بقولهم علينا ان نلقي عليكم بالاصول وعليكم
ان تفرعوا وهذا من اقوى الادلة على جواز العمل بالظن في الاحكام الشرعية اذ غاية
ما في الباب جعل الفرع من جزئيات اصل وقاعدة ولا ريب ان دلالة العام والقاعدة
على جزئياتها ظنية فنقول ان الواجد للاصل والاصليين من اصحاب الائمة ع كان عاملا
بالاصول الاصلية التي هي امهات المسائل مثل اصل البراءة وعدم جواز نقض اليقين
بالشك وعدم العسر والحرج وعدم التكليف بما لا يطاق واصالة الاباحة فيما لا
واقبح الظلم والعدوان والاضرار ونحو ذلك وبنوا الهم في جواب مسائلهم كثيرا من
الخصوصيات وكثيرا من العمومات الواردة في الكتاب لم يظهر من حالهم ان تلك العمومات الثابتة
في الاصل والاصليين كانت بكاذا لم يصلها ايدي التخصيص لعل الرواة كانوا يعلمون
ان مرادهم ع من تلك العمومات الاستدلال على الباقي بعد التخصيص كما اشرنا او ان الخاص
بين له من خارج والتنصيص على جميع الجزئيات ليس بواجب على ما بينا واحتمال وجود
اخر غير ما حفظوه لا يضر كما بينا لان الظن بالعدم كاف بل يكفي اصالة العدم ولم يظهر
من حال صاحب الاصل والاصليين انه يوجد خاص او معارض في سائر الاصول وعلى
فرض الثبوت انه كان متمكنا من الرجوع اليه ولم يفعل وعلى فرضه لنا ان الامام ع
اطلع عليه وقرره وكذلك ادعاء الابدية عليها نحلا فيه زماننا فان وجود العام
في جملة الاخبار مما لا يدانيه ريب ولا يعتريه شك وكيف يقاس بزماننا اصحاب الائمة
ولعمري ان امثال هذه الكلمات من تتبع الاخبار وعرف طريقة الفقه والفقهاء ما

منز

ث البحث ما ذكرنا ظهر ان عدم امر الامام ع بتحصيل سائر الكتب لم يكن لاجل ان الفحص عن
المخصص او المعارض لا حاجة اليه مع قيام الاحتمال الراجح او لعلمه بعدمه على ذلك بناء اذا اشكل
عليه الامر في العام يرجع الى الامام ع والثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه
الاستدلال انه نفى بالمفهوم التثبت عند مجيء العدل والبحث عن المخصص تثبت واي تثبت وفيه
ان الظاهر من الاية لزوم التثبت في خبر الفاسق الذي فهم منه مراده بعنوان القطع او الظن في
انه هل هو صادق او كاذب التفحص والبحث عن المراد من خبر العدل اذا كان محتملا لغير ظاهره
واحتمالا مساويا له تثبتا في انه هل هو صادق في خبره او كاذب والحاصل ان خبر العدل لا يتأمل
في قبوله من حيث احتمال الكذب بل التأمل والتثبت انما هو في فهم المراد ولم يظهر من الاية نفيه
كما لا يخفى لا يقال ان هذا تقييد في خبر العدل والاصل عدمه واطلاق الاية يقتضي عدم التثبت في
خبر العدل مطلقا في نفي الكذب فقط لانا نقول انا نمنع الاطلاق بالنسبة الى هذا المعنى حتى
نطالب بدليل التقييد بل نقول ان المتبادر من الاية المفيدة انكاره مكابرة مع انه يرد على
المستدل النقض بخبر العدل فان قيلا ان المجمل خرج بالاتفاق وبحكم العقل للزوم التحكم
حمل الكلام على بعض المحتملات ولا اتفاق بينا ولا بحكم العقل بعدم جواز ترجيح العموم لوجود
المرجح من تبادر العموم لاصالة الحقيقة وايضا القول بكون العام مثل المجمل رجوع عن القول بكون
الفاظ العام حقيقة في العموم حصول الاجمال من جهة تساوي احتمال ارادة الخصوص لاصالة
الحقيقة لا يلائم القول بكونها حقيقة في العموم كما في المجاز المشهور عند من يساوي عنده احتمالها
مع الحقيقة المتبادر والحاصل في المجاز المشهور للفظ الحقيقة كما انه بعد قطع النظر عن الشهرة كان
المسلم التبادر هنا هو بعد قطع النظر عن شيوع غلبة التخصيص مع ان هنا فرقا اخر وهو
ان العام بعد ثبوت التخصيص في الجملة يكون ظاهرا في الباقي كما حققنا في المجاز والمشترك
سلمنا الاطلاق في الاية حجيتها بالنسبة الى الدلالة فنقول ان ما ذكرنا هاهنا من الادلة على المختار

شل المعتبر والمنتهى والمختلف وغيرها ولا يجب جميع تتبع كتب الاخبار من اولها الى اخرها
في كل مسألة وكذلك الكتب الفقهية مع انه ادعيا يوجب العسر الشديد والحرج الوكيد
قانون فيما يتعلق بالمخصص اذا تعقب المخصص عمومات متعددة في جمل كانت
او غيرها متعاطفة بالواو وغيرها وصح عوده الى كل واحد فلا خلاف في انه الاخيرة مخصصة
بجزم وانما الخلاف في غيرها وفرضوا الكلام في الاستثناء ثم قاسوا عليه غيره وذهب
الشيخ والشافعية الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع
العضدي بكل واحد وابو حنيفة واتباعه الى انه ظاهر في العود الى الاخيرة والسيد الى انه مشترك
بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة والغزالي الى الوقف فلا يدري انه حقيقة فيهما وهذان
القولان موافقان لقول ابي حنيفة في الحكم وان تخالفا في الماخذ لان الاستثناء يرجع على القولين
الى الاخيرة فيثبت حكمه فيها ولا يثبت في غيرها كقول ابي حنيفة لكن هؤلاء لعدم ظهور تناوله
وابو حنيفة لظهور عدم تناوله وهكذا قرره العضدي وجماعة من الاصوليين وليس مرادهم محض
الموافقة في تخصيص الاخيرة فان قول الشافعية ايضا موافق له في ذلك ولا ان غير الاخيرة باق
على العموم على القولين محمولا على ظاهرها ليحصل التمام الحكم مع قول الحنفية ليناقضه التوقف
والاشتراك بل مرادهم بيان موافقة القولين لقول ابي حنيفة من جهة لزوم تخصيص الاخيرة
وعدم تخصيص غيرها وعدم التخصيص اعم من القول بالعموم فعدم تخصيص الغير عند ابي حنيفة
لحمله على العموم والعمل على ظاهر اللفظ وماخذه الحمل على اصل الحقيقة وعندهما بالتوقف في التخصيص
وعدمه بسبب عدم معرفة الحال وماخذه اما التصادم الادلة او الاجمال الناشي عن الاشتراك
فيظهر ثمرة الخلاف بين الحنفية وبينهما في امرين احدهما ان غير الاخيرة معلوم الحال عندها
ومعلوم العموم عند الحنفية وثانيهما انه لو استعمل في الاخراج عن غير الاخيرة ايضا كان
مجازا عند الحنفية حقيقة عند السيد محتملا لها عند الغزالي والعجب من الفاضل المدقق

والاملا ريب انه يصدق على كل من خبري العدلين المتعارضين ولا ريب انه لا يمكن العمل
مطلقا فظهر ان المراد من الاية ان خبر العدل من حيث انه العدل لا يجب فيه التفحص عن الصدق والكذب
وان وجب فيه من حيث انه يعارضه خبر عدل اخر فضلا عما كان التثبت من جهة فهم المراد والثاني
ايضا النفر ووجه الاستدلال انه تعالى اوجب الحذر عند انذار الواحد ولم يقيده بالبحث عن
المخصص فيظهر الجواب عنه ايضا مما مر ثم ان مناط القول المختار انه لا يحصل الظن بارادة المعنى
الحقيقي للعام الا بعد الفحص لانه يحصل الظن بسبب اصالة الحقيقة ولكن لا يكتفي بهذا الظن بل
يوجب الظن الزائد بل نقول ان اصالة الحقيقة ان افاد الظن فانما يفيد بعد قطع النظر عن
شيوع التخصيص والمفروض انه غير منفك عنه فلا معنى لمقابلته بمختارنا فانا نكتفي بالظن الحاصل
من اصالة الحقيقة بل لا بد من ان الظن حاصل مع شيوع التخصيص ايضا وجوابه المنع ثم ان
مطلق الظن كاف فلا يشكل الامر لتفاوت مراتب الظنون بل تفاوت مراتب الظن المتاخم
للعلم ايضا فلو قلنا باشتراطه لزم الحرج الشديد مع انها غير متيسر غالبا واما ما امكن تحصيله فهو
فيجري فيه الكلام الذي ذكرناه في تحصيل العلم ثم ان الظاهر انه يكتفي في تحصيل الظن بتتبع الكتاب
بوليه في كتب الاخبار كلما يطلب كلما يظن وجود ما له مدخلية في المسألة فيه من سائر الابواب
وان كان في كتاب اخر مثلا ان ملاحظة ابواب لباس المصلي في كتاب الصلوة له مدخلية في
احكام الطهارة وغسل الثياب وملاحظة كتاب الصوم له مدخلية في احكام الاستحاضة
والحيض ونحو ذلك وهكذا وقد صار الان تتبع ذلك سهلا عندنا من جهة تاليف الكتب
المبوبة مثل الوسائل والوافي وقد زاد في ذلك على ذلك كتاب الوافي للفاضل الكاشاني وكتاب
وسائل الشيعة لمحمد بن الحسن الحر العاملي عظم الله اجورهم ولا بد في الفحص عن المخصص من ملاحظة
الكتب الفقهية سيما الاستدلالية منها ليطلع على موارد الاجماع ايضا وذلك مما يعين على
الاطلاع على الاخبار وخصوصها وعمومها ايضا سيما ملاحظة كتب المتاخرين من اصحابنا

مثل

الشيروانى حيث نفى الاشكال فى موافقة القولين الاخيرين القول الثانى فى تمام الحكم
وقال ايضا بانه لا يميل فى غير الاخيرة اصحابهما الا على العموم لان له صيغة خاصة دالة عليه بدلالة
معتبرة ولم تحقق فى الكلام دلالة اخرى يعارضها ومجرد احتمال العارض لا يكفى فى
الترجيح عنها والا كان ذلك قائما على تقدير عدم الاستثناء ايضا والمفروض ان
اصحاب المذهبين بحثوا ونقبوا فى المسئلة الى اخر ما ذكره وفيه انه لو خلينا من كلام
الاصوليين نسبة ذلك الى صاحبى القولين ولا يظهر من كلامهم فى بيان الموافقة ارادة
ما ذكره بل كلامهم على ما ذكرنا اولى واوفق ومرادهم مجرد نسبة المخصص الى المجمل حيث يجوز
التخصيص على الامر حيث ارادة العموم من غير الاخيرة وعدم صح ان مقتضى تلك الاقوال
ان الخلاف انما هو فى الهيئة التركيبية من الاستثناء المتعقب للجمل كما يظهر ايضا من ادلتهم كما يجى
فالقول بالاشتراك تلك الهيئة بين الرجوع الى الاخيرة فقط والرجوع الى الجميع معناه
ان تلك الهيئة حقيقة فى كل واحد منهما ومقتضى كونه حقيقة فى الرجوع الى الجميع ان العموم
لم يبق على حاله فى واحد منهما ومقتضى كونه حقيقة فى الرجوع الى الاخيرة بقاء العموم على حاله
فى غيرها والمفروض ان الامر مردد بين ان يكون المراد من اللفظ هل هو العموم او الخصوص باحتمال
ارادة المعنى الاول من معنى المشترك او العموم الغير المخصص باحتمال ارادة المعنى الثانى
والشك فى ان المراد من ذلك اللفظ هل هو العام المخصص او العام الغير المخصص غير الشك
فى ان العام هل خص ام لا فيجرى فيه اصالة عدم التخصيص لبيان الثانى من قبيل العام الذى
لم يظهر المخصص بعد الفحص والفحص حتى يقال ان له صيغة خاصة دالة على معنى ولم يوجد له
معارض فيكون العام مخصصا او غير مخصص جزء مدلول اللفظ فانحصر غيره والشك فى ان
المراد اى المدلولين لا انه امر خارج عنهما يمكن نفيه باصالة الحقيقة واصل عدم التخصيص
ونحوهما وتحقيق ان ذلك واضح لا يحتاج الى مزيد الاطناب بالبيان لقبح الوضع مقابلة

ماتحن

مانحن فيه بحث الحجت عن المخصص مقابلة بجواز العمل العام المخصص بالمجمل والحاصل ان
القائل بالاشتراك يتوقف على الحمل على العموم لانه لا يظهر عليه امارة ولا بد من الهيئة المعنى المجازى الازم
لازم تخصيص الكل او اريد منها المعنى الذى لازمه تعميم ما سوى الاخيرة والمتوقف
يتوقف لما لم يتعين عنده المعنى الحقيقى للهيئة التركيبية حتى يبنى على اصل الحقيقة او
الاشتراك معا انه يعلم ان اللفظ حقيقة معينة لا بد من الحمل عليه ولم يبق العمومات على حالها
الاصلية حتى يعرض عن حال المعارضات الخارجية راسا باصالة العدم وههنا قول
خامس اختاره صاحب المعالم وهو القول بالاشتراك المعنوى وحاصله ان الاستثناء
موضوع لمطلق الاخراج واستعماله فى اى فرد من افراد الاخراج حقيقة غاية الامر الاحتياج
الى القرينة فى فهم المراد لكون افراد الكلى غير متناهية وظاهر هذا القول بل صريحه انه لم يعتبر
للهيئة التركيبية حقيقة جديدة وزعم ان ذكر الاستثناء وارادة الاخراج عن كل واحد لعام
حقيقة كما ان ارادة الاخراج عن الاخيرة فقط ايضا حقيقة فلا يتفاوت الحال بتعقبه
واحدا وعمومات متعددة وتعيين كل فرد من افراد الاخراج يحتاج الى القرينة لكن
لا من قبيل قرينة المشترك اللفظى فانه للتعيين لا للتفهيم ثم انه لا بد من لتحقيق ما اختاره
مقدمة لا باس بايرادها جامع لتوضيح متن وتحرير واصلاح وهى ان الواضع لا بد له من تصور
المعنى فى الوضع فان تصور معنى جزئيا ووضع بازائه لفظا مخصوصا كزيد لولد عمرو والفاظا
مخصوصة متصورة تفصيلا كزيد وضياء الدين وابى الفضل له او اجمالا كوضع ما اشتق
من الحمد له مثل محمد واحمد وحامد ومحمود فيكون الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه والمعنى
تصور المعنى والموضوع له ايضا خاصا وهو ظاهر وان تصور معنى عاما تحته جزئيات اضافية
او حقيقية فاما ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك
المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما مثال الاول

الحيوان ومثال الثانى الانسان والبشر ومثال الثالث وضع المشتقات لمعانيها
مثل فاعل لذات قام به الفعل والمراد بالوضع الاجمالى هو الوضع النوعى فقد عمل اجتماع
الالفاظ التفصيلية فى الاوضاع النوعية كوضع فعال وفعول للمبالغة فيحصل التزاد ف
فى الوضع النوعى ايضا ولم ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال
بازاء خصوصيات المندرجة تحته لا بما معلومة اجمالا اذ توجد العقل بذلك المفهوم العام
ونحوها والعلم الاجمالى كاف فى الوضع فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا مثال الاول
الحروف قاطبة فان من والى وعلى مثلا لوحظ فى وضعها معنى عام شىء هو الابتداء و
الانتهاء والاستعلاء ووضع تلك الحروف لجزئيات تلك المعانى ومثل لفظ هذا
هو لكل مفرد مذكر وذى وتى وتهى لكل مفرد مؤنث ومثال الثالث الوضع الهيئى مثال الثانى ام
للافعال الثلاثة فانها باعتبار الهيئة وضعها حرفى نوعى اجمالى وان كان باعتبار
المادة من القسم الاول من هذين القسمين وضعها عام والموضوع له عام وربما قيل ان
وضع المشتقات من باب وضع الحروف واسماء الاشارة وهو غلط واضح ولا باس
بتفصيل الكلام فيه فنقول ان وضع المشتقات كاسم الفاعل والمفعول يتصور على وجوه
احدها ان يقال ان وضع صيغة فاعل مثلا اى كل ما كان على زنة فاعل من اى مادة
بنيت انما هو لكل من قام به تلك المادة وبعبارة اخرى كل واحد من الصيغ المبنية على زنة
فاعل موضوع لمن قام به مبدؤه فلفظ الواحد يعنى ضارب موضوع لمن قام به الضرب وقاتل
لمن قام به القتل وعالم لمن قام به العلم وهكذا وعلى هذا فالوضع عام والموضوع له عام لان
الواضع تصور حين الوضع معنى عاما هو كل واحد من الذوات القائمة بها احداث ووضع
بازاء كل واحد منها ما بنيت من ذلك الحدث على هيئة فاعل وهذا من باب الوضع النوعى فانه
قد لوحظ الالفاظ الموضوعة اجمالا فى ضمن الهيئة الخاصة فقولنا هيئة فاعل موضوعة لمن قام

بر مبدء

به مبدء ما بنيت منه فى قوة قولنا كل ما كان على زنة فاعل فهذا فقد تصور الواضع الالفاظ
اجمالا عنده وضع الهيئة والثانى ان يقال صيغة فاعل وضعت لمن قام به المبدأ يعنى هذا الجنس
من اللفظ وهو ما بنيت على فاعل موضوع لهذا المفهوم الكلى وهذا ايضا كسابقه لكن المراد بالعام
فى الاول هو العام الاصولى وفى الثانى العام المنطقى لا يقال ان هذا ايضا يستلزم كون ضارب وقاتل
وعالم مثلا موضوعا لهذا المفهوم الكلى والمفروض خلافه فان معنى هذه المذكورات ليس هو نفس
ذلك الكلى يعنى من قام به المبدء بل معناها من قام به الضرب والقتل والعلم لانا نقول الذى يدل
عليه الهيئة هو نفس الكلى واما خصوصية قيام الضرب والقتل ونحوهما فهو من مقتضيات المادة
والكلام فى وضع الهيئة او اللفظ بواسطة الهيئة فالهيئة من حيث هى لا تدل الا على هذا المعنى
الكلى والثانى مدلول المادة والثالث ان يقال لفظ ضارب موضوع لمن قام به الضرب وعالم لمن
قام به العلم وهكذا وهذا ايضا كسابقيه يكون الوضع عاما والموضوع له عاما لكن الوضع فيه
شخصى من جهة ملاحظة الخصوصية فى اللفظ بخلاف السابق فانه لم يعتبر فيه الخصوصية والرابع ان
فيه العموم فوضعه نوعى وحقيقة الوضع النوعى يرجع الى بيان القاعدة وجعل وضع المشتقات
من قبيل وضع الشخصى بعيد اذا عرفت هذا فاعلم ان جماعة من الاصوليين قالوا ان وضع المشتقات
مثل وضع الحروف والمبهمات من حيث ان الواضع لاحظ فيها مفهوم المعنى الكلى ووضع الالفاظ
بازاء خصوصية الافراد لان الموضوع له فى الحروف والمبهمات هو الجزئيات الحقيقية وفى
المشتقات هو الجزئيات الاضافية وحاصله ان الواضع حين الوضع تصور معنى كليا وهو
من قام به مبدء ما ووضع له بازاء جزئياته الاضافية يعنى من قام به الضرب والقتل مثلا الفاظا
متصورة بالاجمال وهو ضارب وقاتل ونحوهما وفيه ما لا يخفى اما اولا فانه ان كان غرضهم تعلق
بوضع الهيئة على ما اوما كان على زنة فاعل لمن قام به المبدء فحينئذ انما وضع لفظا كليا منطقيا لمعنى
كلى منطقى وتشخص كل اللفظ فى ضمن مثل ضارب فكذلك يتشخص كل المعنى فى ضمن من قام به الضرب ولا

كما

يستلزم ذلك وضعا جزئيا لمعنى جزئي بل لفظ ضارب حيث يتحقق فيها الهيئة الكلية موضوع
لمن قام به الضرب بحيث يتحقق فيه المعنى الكلي اعني من قام به المبدأ ولا يلزم من ذلك تجوز في لفظ
ضارب اذا اريد به من قام به الضرب كما انه لا يلزم التجوز في اطلاق الكلي على الفرد مثل زيد
انسان وبالجملة وضع اللفظ الكلي للمعنى الكلي يستلزم لوضع اللفظ الجزئي للمعنى الجزئي لان
اللفظ الجزئي موضوع للمعنى الجزئي بالاستقلال لعدم ملاحظة المعنى الكلي وان كان غرضه تعلق
بوضع كل واحد منهما كان على هذه الهيئة من الالفاظ فح انما وضع كل واحد من افراده اللفظ الكلي
بعنوان العموم الاصلي لكل واحد ممن قام به موضوعا تلك الالفاظ على تلك المعاني فهيهنا ايضا
قد وضع الالفاظ بعنوان العموم الاصولي بازاء المعاني بدون ملاحظة مفهوم كليا ثم يضع
لجزئياته الاضافية وايضا فلا حاجة الى ملاحظة المعنى الكلي والوضع للجزئيات حتى يحتاج الى ما ذكروه من
ملاحظة المعنى الكلي في وضع الالفاظ المتعددة بازاء الجزئيات انما يحتاج لو اريد بخصوص الكلي
جمع شتات الجزئيات ليمكن ان يوضع لجميعها لفظ واحد كهذا او الفاظ متعددة مترادفة مثل
فق ونحو ذلك ليكون اللفظ والمعنى الكلي كليهما جامعين لشتات الجزئيات وفيما نحن فيه
ليس كذلك لان لفظ ضارب يفيد معنى وقائل يفيد معنى اخر وهكذا فلا فائدة في خصوص
المعنى الكلي لذلك فالالفاظ هنا موضوعة للجزئيات الاضافية بخلاف اسماء الاشارة ثم
انه بعد تمهيد المقدمة نقول لعل ادوات الاستثناء من قبيل وضع الحرف عام
والموضوع له خصوصيات الاخراجات والمفروض ان المستثنى ايضا صالح للعود الى الاخيرة
والى الجميع وفرض الصلاحية بان يكون وضع المستثنى ايضا عاما سواء كان الموضوع له
ايضا عاما كالمشتقات والنكرات او كان الموضوع له خاصا كما لو كانت من قبيل المبهمات
ولابد ان يكون مراده مثل الموصولات او بان يكون مشتركا بين معنيين يصلح من جهة
احدهما للرجوع الى الجميع ومن جهة الاخر للاخيرة فقط مثل اكرم بني تميم واخلع بني اسد الا

فارس صح

اذا فرض كون شخص من بني اسد مسمى بفارس وفرض وجود الفارس بمعنى الراكب في جميعهم
فلفظ فارس مشترك بينه وبين الراكب مثلا حينئذ بان وجه الصلاحية لا ينحصر فيما ذكر بل
يختلف باختلاف الاوضاع والاحوال فقد يجري الصلاحية للجميع في الاعلام المختصة ايضا وفي
اسماء الاشارة ايضا اذا فرض اتحاد المستثنى منه مع اختلاف الجمل كما تقول اضف بني تميم واخلعهم الا زيد

الا هذا نعم لا يتم ذلك اذا اختلف المستثنى منه وان اتحد الحكم وايضا فرض كون المستثنى
مشتركا على النحو الذي ذكره يخرج الكلام عن محل النزاع اذ محل النزاع ما لو كان المخصص
صالحا لان يخصص به كل واحد من العمومات السابقة ولا خلاف بين ارباب الاقوال في تخصيص
الاخيرة بالنسبة الى هذا المخصص الذي يصلح للرجوع الى الجميع ولا ريب ان في الصورة
المفروضة لا يمكن الحكم بالصلاحية ولا الاحتمال لارادة المعنى المختص بالاخيرة وهو المعنى العلمي
وهو لا يصلح للرجوع الى غيرها سيما اذا لم يكن هذا الشخص كبا وبعد تعيين ارادة الراكب
بالقرينة والرجوع الى الجميع فهو خروج عن اعتبار الاشتراك في الصلاحية كما لا يخفى فانما
يدخل في المبحث بعد نفي احتمال ارادة المعنى العلمي اذ يصير من باب الموضوع له بالوضع العام
وان فرضت المثال مثل اكرم بني تميم واضف بني خالد واخلع بني اسد الا زيد بان مع فرض
وجود مسمى بزيد واحد في كل من القبائل ومسمى بزيد بن في بني اسد فهو وان كان
اقرب من المثال السابق لكنه ايضا خارج عن المبحث للزوم ارادة كل واحد من العمومات
على الاجتماع لا على البدل ولان الا انهم اراد واصلاحية المخصص بالفعل لكل واحد لا صلاحية
لفظ لارادة معنيين يناسب احدهما للاخيرة بحيث لا يجوز استعماله في غيرها والاخر للجميع بحيث
لا يجوز استعماله في الاخيرة فالذي في المبحث ح ان يكون لفظ المخصص صالحا لان يراد منه ما يختص
بالاخيرة ولا يمكن ارادته في غيرها وصالحا لان يراد منه لا يختص بالجميع ولا يمكن ارادة الاخيرة
فقط منه لا ما هو المذكور في السنة القوم فتحرير محل النزاع من صلاحية مفهوم المخصص للكل

واحد من العمومات كما هو الظاهر من كلماتهم والمجيب اراد فرض حصول الاشتراك في هذه الصورة
فقط دعوى على من قال بالاشتراك وقال قد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك مطلقا فانه
لا تعدد في وضع المفردات غالبا كما عرفت ولا دليل على كون هيئة التركيبية موضوعة
وضعا متعددا للكلام الامرين وغيره ان القائل بالاشتراك يقول بان الاستثناء المتعقب
للجمل مشترك بين الامرين بمعنى انه لا يعلم انه اريد بذلك الاستثناء الذي يصلح للكل من الا
الاخراج عن الاخيرة او الاخراج عن الكل لا بمعنى انا لا نعلم انه هل اريد بالمستثنى ما يصلح
ان يخرج عن الكل او ما لا يصلح الا الاخيرة وبينهما بون بعيد وبالجملة هو ره وان اتعب
بالدنف التقييد والتدقيق واسس اساس التحقيق لكن قد اختلط عليه الشان بعض الاختلاط
ولم ينته امره الى الاتفاق في الارتباط والمهم هو فكر على القاصر والقصور الى السرائر
والمحقق عندي انه لا اشكال ولا خلاف في انه لم يوضع ادوات الاستثناء لاخراج شيء
خاص من متعدد خاص بل الظاهر انها وضعت بوضع عام لكل واحد من الافراد ووضع كلها
حرفي وان كان بعضها اسما كغير وسوى واما الافعال فوضعها ايضا حرفي فان الاخراج
انما هو باعتبار النسبة وهو معنى حرفي في الاسماء ايضا وان كان لها وضع مستقل لكنه لا بد
ان يراد منها في باب الاستثناء المعنى الحرفي والمستعمل فيه ليس الا خصوصيات الاخراج وكون
خصوصيات الاخراج جزئيا حقيقيا لا ينافي كون المخرج امرا كليا كما لا يخفى والحاصل ان
المعيار في الكلام هو عموم الوضع ثم تصور الواضع حين وضع تلك الاداة وان خصوصية
اخراج خاص بل المقصود عموم معنى الاخراج ووضع تلك الالفاظ لكل واحد من جزئيات
الاخراج ثم انه لم يثبت طريان وضع جديد للهيئة التركيبية الحاصلة من اجتماع الجمل مع
الاستثناء والاصل عدمه وعوده الى الاخيرة حقيقة لا بمعنى انه حقيقة في الرجوع الى
الاخيرة فقط بل بمعنى ان رجوعه الى الاخيرة معنى حقيقي له ولم يثبت استعماله ولا اجازه

معه في غيره وبيان ما ذكرنا يتوقف على بيان امور الاول ان وضع الحقايق وحدانى والمجازات هم
كما حققناه وبيناه في مسئلة استعمال اللفظ المشترك في معنييه من ان الامر فيه نظير ان
وضع الادوات وكذلك وضع المستثنى لا بد ان يكون وحدانيا فلا يجوز ارادة اخراجين
من الادوات ولا ارادة فردين من المستثنى الثاني ان محل النزاع هو جواز كون كل من
الجمل موردا للاخراج على البدل لا كون المجموع موردا له كما يفهم من تفسير العضدي لقول الشافعي
من ارادة كل واحد لا ارادة الجميع ويؤيده المثال الذي ذكره السيد بقوله اضرب غلماني
والق اصدقائي الا واحدا فان اخراج الواحد من كليهما محال اذ لفظة واحد موضوعة للمفرد
ما وتخيير المخاطب في اختيار اي فرد يريد اذا قيل له جئني لواحد لا يخرج عن معنى المفرد ولا
يصح جريان الكلام والمبحث في هذا المثال الا بارادة واحد من الاصدقاء وواحد من الغلمان
فيتبادل ارادة الاخراج بالنسبة الى كل منهما فالواحد في قولنا ثم يرجع الى الجميع بقول
ان المراد اضرب غلماني الا واحدا منهم والق اصدقائي الا واحدا منهم وان فسر الجميع
بالمجموع لا لكل واحد لكفى اخراج واحد من المجموع الثالث ان جعل قول القائل الا كلب ولا
شربت ولا نشت الا بالليل بعينه لما نحن فيه الا ضافة الا بالليل اجماعا وخروج عن الاصل
لا بيان الله الا بدليل وايضا جعل قول القائل الا العلماء بعد قوله اضرب بني تميم واهن
بني اسد واشتم بني خالد راجعا الى الجميع انما هو لاجل ان الجمع المحلى باللام حقيقة في
العموم وارادة علماء بني خالد فقط منه يوجب التخصيص وهو خلاف الاصل ولكن يعارضه
لزوم تخصيص بني تميم وبني اسد وارادة هذه الجماعات من مجموع الجمل فالامر يدور فيه
بين مجازات ثلثة اذا تحقق هذا فنقول كل استثناء يستدعي مستثنى منه واحدا
فلا بد ان يكون كل من المستثنى منه والاستثناء والمستثنى وحدانيا فكما لا يجوز
استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى كما حققناه في محله ولا اللفظ في معنييه الحقيقي

والمجازية فكان كما بيناه لا يمكن ارادة فرد من الماهية بالنكرة المفردة ولو على سبيل البدلية ولو
فرض ارادة الارجاع الى الاكثر من جملة فلا بد من ارادة معنى مفرد منتزع من الجمل السابقة مثل هذه
الافعال او هذه الاجتماعات او نحو ذلك وهو مجاز لانحصاره في البدلية الا بدليل ولما كان الاقرب من حيث
الاخيرة فرجعها اليه من جهة انه فرد من افراد الاستثناء الا من حيث خصوصية الاخيرة ولا الحكم
بالخروج في غيرها لكونه خلاف الوضع وخلاف الاصل والحاصل انه اذا ثبت ان الخارج كون المتعدد
السابقة في حكم الواحد فلا اشكال في الرجوع الى الجميع وانها حقيقة ايضا وان حصل التجوز
في بعض اجزاء الماهية التركيبية كما اشرنا اليه في المباحث السابقة ولكن ليس محل النزاع
انما هو في ارادة كل واحد منها على البدل والافلا وجه لارجاعها اليها الا حقيقة ولا مجازا
وحاصل الفرق بين ما اخترناه وما اختاره صاحب المعالم هو انه يقول ان الواضع تصور
معنى الاخراج عن المتعدد بعنوان العموم ووضع ادوات الاستثناء لكل واحد من خصوصيات
افراد ذلك المفهوم العام المتصور ما صدق على الاخراج عن المتعدد الواحد والاخراج عن
المتعدد على البدل ولكن المتعدد المأول بالواحد وعن متعدد واحد عن المتعددات مثلا الا
فقط وكل الخصوصيات الموضوعة بازائها خصوصيات جميع هذه المفهومات فاذا استعمل الا
في اي من المذكورات كان حقيقة وان احتاج في التعيين الى الاخيرة الى القرينة ونحن نقول ان
الواضع تصور معنى الاخراج عن المتعدد ووضع اللفظ بازاء جزئيات ذلك المفهوم العام المتصور
الا مفهوم الاخراج عن متعدد واحد سواء كان واحدا بالنوع او متعدد ذات تأول بالواحد
مجاز كهذه الافعال وهذه الاجتماعات وكل الخصوصيات الموضوعة بازائها هي خصوصيات هذا
الكلي ويدل على ما اخترناه تبادر الوحدة وعدم تبادر الاخراجات المتبادلة فيكون
في المتبادلة مجازا ان صح وكما ان لا يتبادر من قولنا جاء رجل الا رجل واحد وان كان قابلا
للاستعمال في كل واحد من افراد الرجال ولا يجوز ارادة احاد كثيرة على التبادل من لفظ رجل

لكون

لكون وضعه وحدانيا على ما حققناه فكذلك لا يتبادر من قولنا اضرب غلماني والا اصدقائي
الا واحدا الاخراج واحدا من الغلمان او من الاصدقاء وانما خصصنا الاخيرة واخترناه من
جهة خارجية مثل القرب والاجماع والا لكان رجوعه الى الاول فقط ايضا جائزا بعنوان الحقيقة
لانه ايضا فرد من افراد الاخراج واما ما اختاره في المعالم فلا يدل عليه دليل لمنع كون العموم
المتصور حين الوضع شاملا للصور المذكورة المتعددة ودعوى الوضع لافراد ذلك العموم
الكذائي اول الكلام لا يثبت الوضع انما هو لافراد الاخراج عن المتعدد هو ما ولا يتقيد
فيه وما ذكرته من اعتبار الوحدة خلاف الاصل ولا دليل عليه الوضع للماهية فيلزم جواز
استعماله في كل الافراد حقيقة لانا نقول ان الواضع اعتبر الوحدة حتى يقال انه خلاف الاصل
ولا دليل عليه بل نقول انه لم يثبت من الواضع الا الوضع في حال الوحدة لا بشرط الوحدة
ما ذكرناه في مبحث المشترك فالاطلاق في غيره ايضا يحتاج الى الدليل فما ذكرناه مفيد توقيفية وليس مطلقا
متقيدا بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها فالاشكال من حيث التوظيف والتوقيف مع انا ندعي التبادر
ايضا وهو دليل الحقيقة فيما ذكرنا وقد ظهر مما ذكرنا بطلان ما ذكره صاحب المعالم واما
سائر الاقوال فمع ما ظهر مما ذكرنا يظهر مما يأتي في نقل ادلتهم احتج السيد بوجوه ضعيفة
اقويها وجهان الاول حسن الاستفهام بان المتكلم هل اراد تخصيص الاخيرة او الجميع وهو
مدفوع بانه يحسن على القول بالوقف وعلى القول بالاشتراك المعنوي ايضا فانه اذا قيل
لك جاء رجل بالامس عندي يحسن ان تقول ارجل واحد ام اثنان مع ان الاصل في الاستعمال الحقيقة
ولا ريب في الاستعمال الصورة المفروضة في الاخراج عن الكل مرة كما في قوله تعالى اولئك جزاؤهم
ان عليهم لعنة الله والملئكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون
الا الذين تابوا والاخراج عن الاخيرة اخرى كما في قوله تعالى ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس
مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده من غير قرينة على التجوز وفيه ان الاستعمال لا

يدل على الحقيقة كما مر في محله واحتج الشافعية بوجوه ضعيفة اقويها وجوه ثلثة الاول ان حرف
العطف يصير الجمل المتعددة في حكم المفرد ورد بمنعه وبعين الاول ان الجمل في قولنا زيد اكرم
اباه وضرب اخاه وقتل عبده في قوة قولنا زيد فعل هذه الافعال فكما ان يلي الجملة الواحدة
من المخصصات يرجع اليها فكذا ما في حكمها وفيه منع واضح لان العطف لا يقتضي الا مناسبة او
مغايرة ما ووجوب عطاء كل ما هو في قوة شيء حكم ذلك الشيء ممنوع والقياس باطل في اللغة
والثاني ان حكم الجمل المتعاطفة حكم الالفاظ المفردة فان قولنا الذين قتلوا وسرقوا
وزنوا الا من تاب في قوة قولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة وفيه مع ما تقدم من المنع
اذ ذلك مبني على كون ذلك متفقا عليه في المفردات والنزاع موجود فيها ايضا الثالث ان
الاستثناء بمشية الله اذا تعقب جملا يعود الى الجميع بلا خلاف فكذا الاستثناء بجامع كون
كل منهما استثناء وغير مستقل وفيه ان كونه استثناء ممنوع ولو سلم فلا اجماع فارق وقد يجاب
بان ذلك من باب الشرط لا الاستثناء وذلك يجوز في الشرط وشرطية والجواز في الشرط
كلاهما ممنوعان وبيان كونه ليس بشرط ان الظاهر من الشرط هو التعليق كما مر ولا ريب ان هذا
الكلام لا يراد به تعليق الفعل على المشية بل ربما كثيرا ما يذكر في المنجزات المقطوع
بفعلها وانما يذكر ذلك من باب التبرك والتوكل وبيان الاعتقاد بانه لا مناص عن مشية الله
واراده وقدرته او من جهة امتثال الامر لئلا يفوت المقصود وبالجملة المراد منه غالبا الا
ايقاف الكلام عن النفوذ والمضي فاذا قال احد كذا غدا فهو جازم في نفسه بانه سيفعل
لكن يظهر من نفسه ان صدور الفعل منه لا يكون الا بمشية الله فهو جازم في الايقاع
شاك في الوقوع لعدم الاعتماد على نفسه ويؤيد ذلك انه يستعمل في الماضي ايضا مثل قولك
حججت وزرت الشهداء مع ان كلمة ان تصير الماضي مضارعا ومراد القائل الحج والزيارة في الماضي
ولا يذهب عليك ان المراد ليس انهما مقبولان ان شاء الله مع ان كلمة ان تصير الماضي مضارعا

ومراد

ومراد القائل الحج والزيارة في الماضي اذ هو خارج عن فرض المثال بل المراد نفس الحج والزيارة
ومراده من التعليق بالمشية ان حصولهما انما كان بمشية الله تعالى وتوفيقه اما بيان كونه
ليس باستثناء فهو عدم اشتماله على شيء من ادواته ولو تكلف بتأويل الشرط بالاستثناء
بان يكون معناه الا ان لم يشاء الله ففيه الكلام السابق في الشرط من ان المراد انما هو
الايقاف عن النفوذ المضي لا التعليق نعم قد يستعمل هذه الكلمة في الشرط الحقيقي لو اريد
بالتعليق كما في صورة الشك وعدم حصول الاسباب الظاهرة الغالبة اللزوم لحصول
المسببات مثل ان يسأل عن جامع امرأته هل انعقد منك الولد في اليوم فيقول ان شاء الله
انعقد وان لم يشأ لم ينعقد وهذا ليس من باب ما نحن فيه اولا في استعمال تلك الكلمة كما لا يخفى
ثم انه لا يحصل اجماع المدعى في عود هذه الكلمة الى الجميع اذ ذلك مسئلة لغوية واتفاق الا
على ان كل من تكلم بهذه الكلمة في الصورة المفروضة هو الرجوع الى الجميع شطط من الكلام الا
ان يكون المراد الاجماع في كل ما ورد في كلام الشارع او يكون المراد لزوم حمل كلام المسلم على ذلك لانه من
توابع الايمان والتوكل والاذعان وهذا الامر الثالث ان الاستثناء صالح للرجوع الى
الجميع والحكم بالاولوية للبعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها
البعض اولى من الاخر تناولت الجميع وفيه ان الصلاحية للجميع لا توجب ظهوره فيه بل انما يوجب
التجوز والشك والتعيين موقوف على الدليل واخراج كلام الحكيم عن اللغوية وعن الاجمال
يحصل بتحصيل الاخيرة وان لم يكن من باب التعيين فلا وجه لاخراج الباقي والعموم الذي
هو مقتضى الصيغة سيما اذا كان موافقا للاصل ايضا والقياس على الفاظ العموم في غاية الغرابة
فان دلالتها انما هي بالوضع لا لرفع التحكم ثم يتم هذا القياس في مثل النكرة المثبتة والجمع
المنكر ونحوهما مما يرجع الى العموم في بعض المقامات كما بيناه في محله صونا لكلام الحكيم عن
اللغوية مع انه ايضا تابع لحصول الفائدة فاذا حصل الفائدة بالافراد الشائعة فلا مزيد

الجمع فلا ضرورة الى الحمل على الجميع وقد يتوهم على القول بالاشتراك ان الظاهر هو العود الى الجميع فلا
يتوقف على القرينة نظرا الى غلبة الوقوع وهو مع ما فيه من منع الغلبة غير واضح المأخذ وقد اشرنا
في تحقيق معنى التبادر ان الظهور الحاصل من الغلبة لا يكفي في الترجيح في امثال ذلك ثم ربما حصل
التوقف في ترجيح المجاز الراجح المشهور على الحقيقة النادرة ولكن اغلبية استعمال بعض معاني
المشترك لا يوجب ترجيح ارادته وان بادر الذهن الى افهامه عند الاطلاق ولم نقف على
قائل به والسر في ملاحظة الغلبة في جانب الحقيقة المجاز وترجيحه عليها او التوقف في ترجيحه
من جهة حصول التقاوم بالحقيقة وهو منتف فيما نحن فيه اذ كثرة استعمال لفظ العين مثلا
في النابعة والباصرة لا يوجب ضعفا في دلالتها على الذهب بكونه من معانيها الحقيقية والاستعمال
في المعنيين الاولين لم يحصل من جهة مناسبة في المعنى الثالث لهما وعلاقة كما كان ذلك في
المجاز المشهور فافهم ذلك احتج الحنفية بوجوه منها ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله
على مخالفة الحكم الاول لدليل يقتضي عدمه تركنا العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية
فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض انما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود
الى غير الاخيرة خاصة واعترض عليه بانه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه موجب للتجوز
في لفظ العام فهو مسلم سيما على مذهب الجمهور ولكن تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ لا
مخالفة فيه للحكم الاول على قول من الاقوال في وجوه تقرير الجملة الاستثنائية كما مر سابقا وايضا
تعليل ترك العمل في الجملة الواحدة بدفع محذور الهذرية غلط اذ لا دلالة من الواضع رخصة
النوعية على جواز الخروج عن اصالة الحقيقة الى المجاز عند قيام القرينة مع ان تخصيص الجملة
الاخيرة مقطوع به ولا حاجة فيه الى التمسك بدفع الهذرية لانه لو صلح بمجرده سببا للخروج
عن الاصل لجاز في المنفصل في النطق عرفا ايضا وان كان المراد ان ظاهر المتكلم بالعام ارادة العموم
بعد ما بينا من الظهور مستصحبة والاستثناء مزيل له فهو مخالف للاستصحاب ففيه ان المتكلم
ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق فلا يجوز للسامع ان يحكم بارادة العموم

اقرار والاستثناء مستلزم للانكار بعضه ولا يسمع الانكار بعد الاقرار فالاستثناء مخالف للاصل بعضه هذه القاعدة اولى ان ارادة العموم

حتى

حتى يتم الكلام ولو كان مجرد صدور اللفظ مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه
قبل فوات وقته منافيا لما وجب وروده وتتشوق النفس الى الاخيرة ولا يندفع في ذلك دفع
محذور الهذرية لما مر فما لم يقع الفراغ لم يتجه للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال
لكن لما كان تعلقه بالاخيرة متحققا اللزوم على كلا التقديرين فخرج منه وتمسك في انتفاء التعلق
بالباقي بالاصل وليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء اقول ويمكن توجيه الاستدلال
على كلا التقديرين في الجملة اما الاول فنقول في تقريره ان المراد ان الجملة الاستثنائية لما كان
ظاهرها التناقض فاوجب اخراج الكلام عن ظاهره باحد التقريرات المتقدمة في محله فالغرض
من التعليل ان الداعي على التجوز هو مخالفة الاستثناء للحكم الاول ظاهرا كما صرح به في محله لا
المخالفة النفس الامرية فمنع المخالفة النفس الامرية بعد القول بالتجوز الناشي عن توهم المخالفة
وحصول المخالفة الظاهرية غريب وابطال العلة بمثل هذا الاعتراض عجيب ومع هذا يمكن تعميم العلة
ايضا بان يقال ان الاستثناء خلاف الاصل يعني موجب لخلاف الظاهر لانه في ظاهره مخالف للحكم الاول
فيلزم فيه ارتكاب خلاف ظاهر سواء كان ذلك هو التجوز في لفظ العام او احد الامرين الاخيرين
فلا ريب ان كليهما خلاف الظاهر ثم ان المستدل لا ينكر ثبوت الرخصة من الواضع وان الاستثناء
وضع للاخراج عن المتعدد وانه يصير قرينة للمجاز لكن القدر المسلم الثابت هو ما تعلق
بمتعدد خاص اما لو ورد استثناء ومحل المتعددات ولم يعلم متعلقه فلم يظهر من الواضع
في تعليقه بالجميع الكل وتوهم في كلام الحكيم لا بد ان لا يكون لغوا فيصير من باب المجاز والعقل
ينفي اللغو عن كلام الحكيم فيحكم برجوعه الى واحد من المتعددات لا ازيد منها لان مقتضى
الاصل عدم التعلق بالكل ورفع الهذرية يحصل بالارجاع الى الواحد ثم تعيين ذلك البعض
ايضا يحتاج الى دليل فيتمسك فيه بالاقربية وبالقطعية وبالاجماع ونحو ذلك فالتمسك
برفع الهذرية ليس لاجل تصحيح اصل التعليق في الاستثناء فانه لا ريب فيه من جهة الواضع وكذلك

تخصيص الاخيرة ايضا ليس من جهة رفع الهذرية لو فرض بغيره ايضا بل انما هو من جهة الاقربية
ونحوها فههنا مقامات ثلثة اعتبرها المستدل وغفل عنها المعترض واما العلاوة التي
ذكرها المعترض اخيرا ففيه ان عدم سماع الاستثناء المنفصل عن النطق انما هو لعدم ثبوت
الرخصة من الواضع في اصل تعليق الاستثناء في مثله فاصل ترتيب الكلام فيه غلط مخالف
لضوابط الوضع بخلاف ما نحن فيه فان استعماله بعد العمومات المتعددة صحيح وارد في
كلام الفصحاء لكنه لحقه الاجمال فصار مثل المجملات فلا بد لرفع التشبيه في كلام الحكيم ودفع
لزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة من الارجاع الى احد العمومات والتمسك في تعيينه
عن اكثر منه بالاصل والاكتفاء بالاخيرة اعمالا للدليلين واما التقرير الثاني فمقتضاه
ان توهم التناقض بظهور المخالفة للحكم الاول في الاستثناء صار سببا للعدول عن القاعدة
فلما وهو انه لا يسمع الانكار بعد الاقرار فلما كان ظاهر الجملة الاستثنائية سماع الانكار
بعد الاقرار مثلا فصار مخالفا للاصل فعدل عنه في جملة واحدة لدفع الهذرية الى اخر
ما ذكرنا في التقرير الاول وتحريره والفرق بين التقريرين مع ان مقتضاهما واحد
لان فهم العموم ايضا من اجل كون اللفظ حقيقة فيه ان هذه القاعدة غير مختصة بالحقيقة
وان اتفق هنا اتحاد موردهما فقد يحصل الاقرار والاعتراف بلفظ مجازي في حالة
الاعتراف بلفظ مجازي ومناقضته مخالفة للقاعدة سواء دل على الاعتراف با
الحقيقة او غيره كما ان المخالفة بحسب الحقيقة والمجاز ايضا قد يكون بالتخصيص وقد
يكون بغيره فاختلف التقريران مفهوما وان اتحد مصداقهما فيما نحن فيه في العام
الذي له لفظ حقيقي واما بيان الثاني في مخالفة الاستصحاب فهو غلط فاحش ولا يمكن
تطبيقه الا على الاستثناء البداني وهو خارج عن المتنازع فيه كما لا يخفى ولا معنى
لاستصحاب ظهور الارادة ايضا كما لا يخفى واما ما ذكره المعترض في دفع هذا التقرير

فانه

فان الوضع ظهور الارادة وان استجيز بها فيه اذا احتمل ذكر المنافي لا يخرج الحقيقة عن
الظهور في معناها الحقيقي يبادي بذلك اصلهم المشهور في الاستثناء وعلى تقدير ظهور
التناقض فيه ولا ريب ان انتفاء احتمال التجوز لا يحصل بعد انقضاء الكلام ايضا لاحتمال
المخصص المنفصل فوجود الاحتمال ما دام الكلام لم ينته غير مضر لظهور الدلالة على الحقيقة
مع انه لا يجتمع الكلام وظهور الارادة في هذا التقرير مع قبول ان التجوز خلاف اصل الحقيقة
في التقرير الاول لان معنى قولهم الاصل في اللفظ الحقيقة ان اللفظ الذي له موضوع له
معين واستعمل في شيء لم يظهر للسامع لا بد ان يحمل على معناه الحقيقي ما لم يجئ قرينة على
خلافه ومقتضى ما ذكرنا في مقدمات المباحث السابقة من ان المعتبر في الوضع هو غرض
التركيب لا ينافي ما نقول هاهنا لان التركيب يتم بقولنا القائل اكرم العلماء ولا ينتظر في
فهم معناه التركيبي لمجيء جمل متعددة بعده ومجيء استثناء عقيب الكل فقد تم الكلام
النحوي وان لم يتم الكلام الاصطلاحي بعد والمعيار في صحة الفهم هو الاول وان كان
للمتكلم رخصة في جعل اللواحق مربوطة بالسوابق وذلك لا يوجب عدم ظهور الحقيقة
في معناها ولا نقول ان مجرد صدور اللفظ يوجب الجزم بارادة الحقيقة حتى ينافيه
التصريح بخلافه بل نقول ان ظاهره ارادة الحقيقة ويحكم به حكما ظنيا لا قطعيا واذا
جاء المنافي في تتمة الكلام فيكشف عن بطلان الظن ويتجدد للنفس ظن جديد
بارادة المعنى المجازي ولا غائلة فيه اصلا واما قوله فما لم يقع الفراغ لم يتجه الخ ففيه تناقض بالمرة
ومناقضة ومنافاة لما تقدم من المعترض فانه قال سابقا ايضا انه لا يحكم بالحقيقة
حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال غيره ولا ريب انه بعد الفراغ عن ذكر الجمل والشروع
في ذكر الاستثناء لا ينتفي احتمال التخصيص كما هو المفروض فما معنى ابقاء غير الاخيرة
على عمومه تمسكا بالاصل وما معنى الاصل هنا فقد عرفت بطلان ارادة الاستصحاب منه

وكل القاعدة على مذاق المعترض فلم يبق الا القطع على اصل الحقيقة اذ ليس كل عموم موافقا للاصل
البراءة حتى يدعى انه هو المراد والتحقيق في الجواب ان هذا الدليل لا يدل على ما علم بل هو موافق
لما اخترناه من الاشتراك المعنوي وان ما ذكر من المثال قرائن لتعيين احد افراد مواين هذا
واثبات كونه حقيقة مخصوصة في الاخراج عن الاخيرة فهذا دليل لما اخترناه في المسئلة بلا فيقضى
ولا غائلة - ومنها انه لو رجع الى الجميع لرجع في قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة
شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين
تابوا مع انه لا يسقط الجلد بالتوبة اتفاقا وخلاف الشعبي لا يعبؤ به وفيه ان عدم الاستعمال
لا يدل على الحقيقة فلا ينافي ذلك كونه حقيقة في الرجوع الى الجميع والخروج عن مقتضاه في
الجلد لدليل خارجي وهو الاجماع وانه حق الناس فلا يسقط بالتوبة مع انه لا يدل على الا
بالاخيرة لقبول الشهادة بعد التوبة الا ان يعقل المستدل ومنها ان الجملة الثانية بمنزلة السكوت
فكما لا يرجع المخصص بعد السكوت والانفصال عن النطق الى ما تقدمه فكذا ما في حكمه و
جوابه المنع ودعوى انه لم ينتقل من الجملة الاولى الا بعد استيفاء الغرض منها اول الكلام
ومنها انه لو رجع الى الجميع فان اضمر مع كل منها استثناء لزم خلاف الاصل والا فيكون
العامل في المستثنى اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد
لنص سيبويه عليه ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على اثر واحد واجيب باختيار الشق
الثاني ومنع كون العامل في المستثنى العامل في المستثنى منه بل هو اداة الاستثناء
كما هو مذهب جماعة من النحاة لقيام معنى الاستثناء به والعامل هو ما يتقوم به المعنى
المقتضي للاعراب فلكونها نائبة عن استثنى كحرف النداء على دعوى سلمنا لكن نمنع اجتماع
العاملين على معمول واحد ولا حجة في نص سيبويه لاحتمال ان يكون ذلك منه اجتهادا
لا من نقل كان رواية النصّ حجة على غيره لا اجتهاده ورأيه مع انه معارض بما نقل عنه

ونحوه

من تجويز نحو قام زيد وقعد عمرو الظريفان مع انه قائل بان العامل في الصفة هو العامل في
الموصوف وبنص الكسائي على الجواز وكذا بتجويز الفراء تشريكهما للعاملين في العمل اذا
كان مقتضاهما واحدا ودعوى تعدد الجواز بمثل هذا حلو حامض لعدم جواز اخلائهما
عن الضمير ولا تخصيص احدهما به فتعين ان يكون فيهما ضمير واحد وفيه اشكال لاحتمال
ان يؤول مجموعهما كالكلمة الواحدة وهو من مع احتمال ان يكون حامض صفة لحلو لا خبرا بعد خبر
واما حكاية اجتماع عدم المؤثرين المستقلين ففيه ما لا يخفى اذ العلل الاعرابية كالعلل
الشرعية معرفات وعلامات لا علل حقيقية ولا ريب في جواز اجتماع المعرفات اقول
ويرد عليهم مضافا الى ما ذكر النقض بصورة التجوز فلو استعمل الهيئة المذكورة في الاخراج
عن الجميع فيكون مجازا على راي المستدل ولم ينقل عنه القول ببطلان الاستعمال فيعود
المحذور عليهم ولا يمكنهم دفع ذلك بالتزام الاضمار مع كل منهما من جهة انه نفس التجوز
الذي ذهبوا اليه فان المراد بالتجوز المبحوث عنه هو استعمال اللفظ الموضوع لاخراج شيء عن
عام واحد في الاخراج عن عمومات متعددة على التبادل وهو لا يستلزم الاضمار مع
كل واحد فالاضمار خلاف اصل آخر يجب التجوز عنه على القول بالمجازية ايضا ثم ان تصحيح
التجوز وبيان العلاقة في هذا المجاز دونه خرط القتاد ولا يصح جعله من باب استعمال
اللفظ الموضوع للجزء في الكل اذ الاخراج عن الاخيرة ليس جزء للاخراج عن كل واحد
كما لا يخفى واما التجوز بارادة الجميع من حيث المجموع فهو خارج عن المتنازع فيه مع ان الجزئية
العلاقة شرطها وهو مفقود ولا العكس بتقريب ان يقال انه موضوع للاخراج الخصوص
وهو الاخراج عن الاخيرة فاستعمل في الاخراج المطلق الشامل للاخراج الى الاخراج عن غيرها
فان جزء الموضوع له هو مطلق الاخراج اي الماهية الجنسية ولا ريب انه لم يستعمل فيه
بل استعمل في فرد خاص خارج عنه وهو الاخراج عن كل واحد وهذا ليس من باب اطلاق

المشفر على شفة الانسان اذ الشفة ماهية مشتركة بينها وبين غيرها ايضا من
شفات الحيوانات ومع ملاحظة هذا النوع من العلاقة يصح استعماله في كل شفة بخلاف
ما نحن فيه لعدم جواز استعماله في كل اخراج نعم لو فرض الخطاء الذي هو جزء الاخراج
عن الاخيرة هو اللفظ المشترك بينه وبين الاخراج عن الجميع لتم ما ذكر وليس فليس وما ذكر
ايضا مما يوهن هذا القول ويضعفه هذا كله مع انه لو تم هذا الاستدلال لا يضر ما اخترنا
في المسئلة اذ فائدته نقول بجواز رجوعه الى كل واحد لا حقيقة ولا مجازا ومنها ان الاستثناء
من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدم اتفاقا فاذا قال القائل له علي عشرة الا اربعة
الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التي تليه دون ما تقدم فكذا في غيره
دفعا للاشتراك وفيه اولا ان الكلام في الجمل المتعاطفة لا غير سلمنا لكن الاتفاق فارق
لكن المانع في المقيس عليه موجود من جهة لزوم اللغوية لو عاد الى غير الاخيرة ايضا لانه لو رجع
مع الرجوع الى الاستثناء الاول الى المستثنى منه ايضا لو خرج من المستثنى منه مثل ما دخل فيه فيبقى
الاستثناء الاخير لغوا كما لو قيل له علي عشرة الا ثلثة الا واحدا فالكلام بعد استثناء الثلاثة
اعترافا بالسبعة واذا اخرج من الثلاثة واحدا بالاستثناء الثاني يرجع الاعتراف الى الثمانية
ثم اذا ارجعناه الى العشرة ثانيا فيخرج من العشرة ايضا واحد ويصير اعترافا بالسبعة وهو المستفاد
من الاستثناء الاول فيبقى الاستثناء الثاني لغوا وحجة القول بالتوقف هو تصادم الادلة
وعدم ظهور شيء يرجع لاحد الاقوال عنده ثم انك اذا احطت خبرا بما ذكرنا تضح لك حال اخراج
الادلة على حكم سائر المخصصات ان الكلام فيها واحد فلا حاجة الى الاعادة فائدة اذا تعقب
العام ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله فهل يوجب تخصيصه قيل لا وقيل بالوقف ذلك مثل قوله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى ان قال وبعولتهن احق بردهن فان الضمير
في قوله تعالى بردهن بل في بعولتهن للرجعيات فعلى الاول يخص المتربصات وعلى الثاني يعم

الباثنات

الباثنات وعلى الثالث يتوقف احتج المثبتون بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له
يقتضي مخالفة الضمير للمرجوع اليه فلا بد من تخصيص العام لئلا يلزم الاستخدام فانه وان كان
واقعا في الكلام لكنه مجاز واحتج النافون بان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل
دليل على تخصيصه ومجرد اختصاص الضمير العائد الى ما اليه لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ
مستقل فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره خروج الآخر واحتج المتوقفون بتعارض
المجازين وتساقطهما وعدم المرجح وقد يقال في ترجيح الاول بان عدم التخصيص يستلزم الاضمار
لان المراد من قوله تعالى وبعولتهن بعولة بعضهن والتخصيص اولى من الاضمار وقد يجاب عنه
بان الضمير كناية عن البعض فلا اضمار فالامر مردد بين التخصيص والمجاز ولا التخصيص
والاضمار ولا ترجيح للتخصيص على المجاز وقد يقال ان ذلك تردد بين التخصيصين ولا وجه لترجيح
احدهما على الآخر وفيه ما فيه اذ المراد التجوز الحاصل من صرف الضمير عن ظاهر وضعه وهو
المطابقة للمرجع وهو لا يستلزم كونه من باب التخصيص وان اتفق تحققه في ضمنه في بعض
الاحيان مع ان العموم غير مسلم في الضمير فان وضعه للجميع لا غير فالاولى التمسك بترجيح
التخصيص على مطلق المجاز وقد يرجح الثاني بانه يستلزم مجازا واحدا في الضمير بخلاف الاول
فان مجازية العام يستلزم مجازية الضمير ايضا فيتعدد المجاز وقد يجاب عن ذلك بانه
مبني على كون وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة لكن الحق انه حقيقة فيما هو مراد من المرجع
ولو كان معنى مجازيا وفيه ان الضمير وان كان حقيقة في المراد لكن ظاهر اللفظ كاشف عن المراد
فهو المعيار فالمعتبر فيه هو ظاهر اللفظ اذا عرفت هذا فالاظهر عندي هو القول الاوسط
وبيانه يتوقف على ذكر فائدتين الاولى ان في معنى كون الاصل في الضمير المطابقة للمرجع وكونه
وضع الضمير في الاصل لما هو ظاهر فيه حقيقة او المراد منه عموما وذلك لان وضع الضمائر قد
انه من قبيل الوضع العام والموضوع فيها كل واحد من خصوصيات الافراد لكن بوضع واحد اجمالي

وبدلك عيناذ عن المشترك كما اشرنا اليه فى اول الكتاب فعلى هذا ضمير المفرد المذكر الغائب
مثلا اذا استعمل فى كل واحد من افراده المذكر الغائب يكون حقيقة وكان اسم الاشارة
مثل هذا لكنه يحتاج فى افادة المعنى الى القرينة نظير استعمال النكرة فى الفرد المعين عند المتكلم
الغير المعين عند المخاطب فلا دخل لخصوصية المرجع ومجازية فى وضع الضمير بهذا المعنى نعم لما كان
المعتبر فى وضع ضمير الغائب مثلا معهودية المرجع بين المتكلم والمخاطب لو بمقتضى الحال
والمقام فلا بد ان يستعمل ضمير الغائب فى المفرد المذكر الغائب المعهود فالعهد ان كان
اللفظ الذى اريد به المعنى الحقيقى او كان بغير اللفظ كمقتضى المقام او باللفظ مجازى مقرون
بالقرينة فلا اشكال فى تحقق الوضع الاصلى وورود على مقتضاه واما اذا كان
المرجع لفظا له حقيقة واريد به المعنى المجازى فلما كان مقتضى اصل الحقيقة حمل اللفظ
على معناه الحقيقى فيقتضى ذلك الاصل ان المراد من ذلك اللفظ هو ما كان ظاهرا فيه ويحصل
العهد بينهما بدلالة اللفظ فاذا دل القرينة على ارادة خلاف الظاهر بعد ذكر الضمير فيكشف
عن عدم معهودية المرجع وذلك يستلزم استعمال الضمير فى غير ما وضع له وهذا هو
معنى مجازية الضمير اللازمة على تقدير تخصيص العام ومما ذكرنا تشدد على فهم المجازية
فى سائر انواع الاستخدام الذى يحصل بغير ارادة بعض افراده الموضوع له من سابق العلاقة
والحاصل ان مقتضى وضع الضمير الغائب رجوعه الى متقدم معهود مفهوم بينهما بالدلالة
الحقيقية او الحاصلة بالقرينة واذا ظهر بعد ذكر الضمير خلاف مقتضى العهد والدلالة
ظهر كونه مجازا الثانية انك قد عرفت سابقا ان الاستثناء الكلام مع احتمال عروض
ما يخرجه عن الظاهر للواحق وبقاء مجال الحاق للواحق لا يخرج اللفظ الذى ظهر فى معنى العموم
عن الظاهر حتى يثبت تعلق اللواحق به واخراجه عن الظاهر فالعام المذكور اولا ظاهر فى معناه
حتى يلحقه ما يتحقق كونه مخصصا له وما يتوهم ان ذلك ينافى عدم جواز العمل بالعام قبل

الفحص

الفحص عن المخصص مقتضى ذلك التوقف عن الحكم بارادة الحقيقة من العام حتى تم الكلام فلا
يحكم بالظهور فى معناه الحقيقى الامع انتفاء احتمال ارادة المجاز فيه فاذا البحث عن وجود
المخصص وعدمه غير البحث عن كون ذلك الشىء مخصصا والذى تقتضيه تلك القاعدة
هو الاول لا الثانى وايضا فاصالة الحقيقة تقتضى الحكم بظهور وهاف المعنى الحقيقى وعليه
التخصيص يقتضى الحكم بعد التخصيص فهو مراعى حتى يتحقق بعد الفحص والتامل فان الذى بعد ذلك
وقع فى الكلام من اللواحق هل يقتضى التخصيص ام لا فاذا لم يحصل الظن بالتخصيص يحكم
باصل الحقيقة وبالجملة الذى يجبر باصل الحقيقة هو ظن التخصيص ولا يجب فى اعمال اصل
الحقيقة الظن بعدم المخصص بل عدم الظن به كاف هذا مع انا لو فرضنا التفحص الخارج
وثبت تخصيص ما له من وجه آخر فلا وجه للتوقف بعد ذلك كما اشرنا فى القانون
السابق وكذلك لو حصل الظن بالعدم من الخارج وبقى الاشكال فى كون اللاحق فى
الكلام مخصصا وبالجملة فرق بين بين توقيف العام عن العمل حتى يحصل الظن بعدم المخصص
الواقعى وبين توقيفه عن العمل حتى يحصل الظن بعدم كون ما يحتمل كونه مخصصا من اللواحق
فى الكلام او غيرها مخصصا لها والكلام انما هو فى الثانى اذا تمهد هذا فنقول فى توضيح
جميع المقامات المذكورة فيما نحن فيه انه اذا ابتدأ فى الكلام بذكر العام مثل لفظ المطلقات
فنقول ان ظاهرها العموم واذا قيل يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فنقول ان المراد منها
غير الغير المدخولات وغير اليائسات على الاولى فبقى العام ظاهرا فى الباقى اذ مرادنا
من اصل العموم اعم من الحقيقة الاولية او الظهور الحاصل فى الباقى وان قلنا بمجازيته فى
الباقى ايضا فى المطلقات ايضا ظاهر فى غير ذوات الاقراء مطلقا واذا قيل وبعولتهن احق
بردهن علمنا ان الحكم بالرد مختص بالرجعيات لكن لم يظهر من ذلك ان المرجع اولا هل
كان هو الرجعيات او الاعم فاصل العموم بحاله وان كان المراد به تمام الباقى لا نفس المدلول

فلا دليل على تخصيص العدة بالرجعيات وعدم ثبوت الارجاع كاف ولا يجب ثبوت العدم
ولا يظهر ان احتمال كونه مخالفا الضمير مخصصا للمرجع لا يضر لظهور المرجع فى العموم مع انه
يمكن القلب بان قاعدة لزوم مطابقة الضمير للمرجع ايضا عام ويمكن ان يكون مخصصا
بما سبق ظنينا فى حمله على مقتضى قاعدة المطابقة هذا مع ان اللفظ اصل والضمير تابع و
الدلالة الاصلية اقوى من الدلالة التبعية والتصرف فى الاضعف اسهل قانون لا خلاف
فى ان اللفظ الوارد بعد سؤال او عند وقوع حادثة يتبع السؤال او تلك الحادثة فى
العموم والخصوص اذا كان اللفظ غير مستقل بنفسه بمعنى انه يحتاج الى انضمام السؤال
اليه فى الدلالة على معناه اما لذاته او باعتبار الوضع كقوله وقد سئل عن بيع الرطب
بالتمر اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن او بحسب العرف مثل قوله لمن قال تغد عندى لا اكل فى جواب
من قال كل عندى فان العرف يفهمون تقييد الجواب بعدم الاكل عنده وكذا لو كان مستقلا
مساويا للسؤال فى العموم والخصوص مثل ما لو قيل ما على المجامع فى نهار رمضان فقيل
على المجامع فى نهار رمضان الكفارة او اخص من السؤال مع دلالته على الباقى حكم على
التنبيه مع كون السامع من اهل الاجتهاد ووسعة الوقت لذلك لئلا يفوت الغرض كان
يقول فى جواب السؤال عن الزكوة فى الخيل فى ذكور الخيل زكوة وليس فى اناثه زكوة فان الاناث
لما كانت هى محل النمو فى اشباهها فى الذكور ثبت فى الاناث بطريق الاولى ومن ضمنها فى
الاناث نفى عن الذكور ذلك ولو كان اعم منه فى غير محل السؤال مثل قوله وقد سئل
عن ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فان السؤال عن الماء والجواب عن الماء وعن
الميتة فيتبع عموم الجواب فى المقامين ايضا لعدم مانع عن ذلك واما لو كان اللفظ اعم
منه فى محل السؤال مثل قوله وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه
شىء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وقوله لما مر بشاة ميمونة على ما رواه العامة ايما

اهاب

اهاب دبغ فقد طهر فاختلفوا فيه والحق كما هو مختار المحققين ان العبرة بعموم اللفظ
لا بخصوص المحل وبعبارة اخرى السبب لا يخصص الجواب وقيل ان السبب مخصص للجواب
لنا ان المقتضى وهو اللفظ الموضوع للعموم موجود والمانع مفقود وما يتوهم مانعا
سنبطله وبعمل العلماء والصحابة والتابعين على العمومات الواردة على اسباب خاصة بحيث
يظهر منهم الاجماع على ذلك لا يخفى ذلك على من تتبع الاثار وكلام الاحياء احتجوا بانه لو كان
عاما فى السبب وغيره لما تحققت المطابقة بين الجواب والسؤال وفيه ان المطابقة انما يحصل
بافادة مقتضى السؤال والزيادة لا تنفى ذلك مع ما فيه من كثرة الافادة وبانه لو كان
يعم غير السبب لجاز تخصيص السبب واخراجه بالاجتهاد كما يجوز فى غيره والتالى بط فالمقدم
مثله وفيه ان عدم جواز اخراج السبب انما هو لاجل انه بمنزلة المنصوص عليه المقطوع به
وبانه لو لم يختص بالسبب لما كان لنقل السبب فائدة مع انهم بالغوا فى ضبطه وتدوينه
وليس ذلك الا لاجل الاختصاص به وفيه ان الفوائد كثيرة منها بيان معرفة ورود
الحكم ومنها معرفة كون هذا الفرد بمنزلة المقطوع به فلا يخرج بالاجتهاد ومنها معرفة
السير والقصص وغير ذلك من الفوائد وبان من حلف والله لا تغذيت بعد قول القائل
تغذ عندى لا يحنث بكل تغذ بل انما يحنث بالتغذى عنده فقط فلو لم يكن السبب
مخصصا لحصل الحنث بكل تغذ وهو بط بالاتفاق وفيه ان العرف دل على هذا التخصيص
كما اشرنا اليه سابقا قانون اختلفوا فى جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة بعد
اتفاقهم على جوازه فى مفهوم الموافقة والاكثر على الجواز حجة الاكثرين انه دليل شرعى
عارض مثله فالعمل بهما جمع بين الدليلين فيجب واحتج الخصم بان الخاص انما يقدم على العام
لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على ذلك والمفهوم اضعف دلالة من المنطوق فلا يجوز
حمله عليه وقد اجيب عنه مرة بان الجمع بين الدليلين اولى من ابطال احدهما وان كان اضعف واخرى

يمنع كون العام اقوى بل لا ينقص المفهوم الخاص غالبا عن العام المنطوق سيما مع شيوع تخصيص
العمومات فى لا يوجد او صناع المجيبين والمجيبين مع ملاحظة ما قرروه فى باب التعادل او الترجيح
تشويش واضطراب فى ذلك لانهم ذكروا فى باب التعادل ان تعادل الامارتين وتساويهما
من جميع الوجوه يوجب التخيير او التساقط فالرجوع الى الاصل او التوقف على اختلاف الاراء
وان ذلك انما هو بعد فقد المرجحات وعدم امكان الجمع بين الدليلين وكانه لا خلاف
بين العلماء فى وجوب الجمع بين الدليلين مع الامكان وان التخيير وغيره من الاقوال انما هو
بعد فرض عدم الامكان وممن صرح بكون ذلك اجماع العلماء الفاضل ابن ابى جمهور فى عوالى
اللئالى حيث قال بعد ذكر مقبولة عمر بن حنظلة الواردة فى ذكر المرجحات ان كل حديثين
حديثين ظاهرهما التعارض يجب علينا اولا البحث عن معناهما وكيفيات دلالات الفاظهما
فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على وجهات التاويل والدلالات فاحرص عليه واجتهد فى
تحصيله فان العمل بالدليلين مهما امكن خير من ترك احدهما وتعطيله باجماع العلماء فاذا لم
تتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجهه فارجع العمل بهذا الحديث انتهى فعلى هذا اذا تعارض
دليلان من الادلة مثل خبرين جامعين لشرائط القبول او ظاهرى آيتين او نحو ذلك فلا بد
اولا من ملاحظة الجمع والعمل بهما اما بالتخصيص او بالتقييد اذا كان بينهما عموم وخصوص
او اطلاق وتقييد او بحمل احدهما على بعض الافراد وحمل الآخر على بعض الافراد اذا كان
بينهما تناقض او نحو ذلك ومع العجز عن ذلك لمانع خارجى مثل التناقض فى قضية شخصية
او اجماع على عدمه فيرجع الى المرجحات ومع التساوى فالاقوال المذكورة فقولهم
بالجمع مع عدم ملاحظة المرجحات تمسكا بكونه جمعا بين الدليلين ينافى تعليلهم تقديم
الخاص على العام بكونه اقوى كما فى حجة الخصم وكذا قول المجيب الاول وغيره بالجمع بين الدليلين
وان كان احدهما اضعف ينافى رجوعهم الى المرجحات واعتبار القوة والضعف فى المقامات

شل

شل تخصيص القران بخبر الواحد وغيره من مقامات الجمع فانهم يعتبرون الترجيحات ايضا فلا بد
عن هذا الاشكال وتحقيق المقام ومحصل ما ذكروه فى قاعدة التعادل والترجيح مع تحرير
منى وتصحيح على ما اقتضاه الحال والمقام ان مرادهم فى مقام لزوم الجمع مع الامكان من عدم
الرجوع الى المرجحات الخارجية انما هو بالنسبة الى الطرح والاسقاط او الترك الا بالنسبة الى ارجاع الى م
احدهما الى الآخر فان ارجاع احد الدليلين الى الآخر او ارجاعهما الى ثالث بمقتضى اخراج
اللفظ عن الحقيقة الى المجاز والعمل بالمتخالفين مع بقائهما على حقيقتهما مما لا يمكن بالضرورة فكما
يمكن اخراج العام عن حقيقة العموم يمكن اخراج الخاص عن حقيقة الخصوص ايضا فلا بد
من جهة التاويل الى احدهما دون الآخر من مرجح فلا ينافى عدم الرجوع الى المرجحات فيما يمكن
فيه الجمع من جهة القبول مطلقا والاسقاط مطلقا وجوب الرجوع اليها فى ارجاع التاويل الى احدهما
دون الآخر ومرادهم من العمل بالدليلين العمل بهما على ما هو مقتضى مدلولهما اما بالحقيقة او
بالمجاز الذى يصح فى محاورات اهل اللسان وهو ما وجد فيه العلاقة المعتبرة المقبولة عند
اهل البيان والقرينة الصارفة عن الحقيقة والمعينة لذلك المعنى المجازى كذلك بان يكون
موجودة فى اللفظ ومقارنة معها كاشفة عن كون اللفظ مقترنا حين التكلم بقرينة
تدل على هذا المعنى ولا يكفى فى ذلك مجرد احتمال اللفظ لذلك وكذلك معنى ارجاع احدهما
الى الآخر وابقاء احدهما على حقيقته وارجاع الآخر اليه كذلك ومعنى ارجاعهما الى ثالث اثبات
القرينة للتجوز فى كليهما بحيث يحصل من التجوز فيهما معنى ثالث مثال الاول العام والخاص
المطلقين فان العمل بالخاص يوجب العمل بالدليلين فى الجملة اما فى الخاص فحقيقة واما فى
العام فمجازه المتعارف هو التخصيص مجرد وقوع العام والخاص لشاذ الا فى كلام
المتكلم واحد او متكلمين كانا فى حكم واحد قرينة على ارادة التخصيص بهما وفيه اشارات
من كلام الشارع ايضا بان فى كلامه عاما وخاصا ولا بد من معرفتهما ومثال الثانى ارجاع عامين

تحينا

متنافيين الى خاصين وذلك يحصل بين المتناقضين مثل انه ورد فى الاخبارات الام احق بحضانة
الولد الى سبع سنين وورد ايضا ان الاب احق بحضانته الى سبع سنين فالجمع بينهما بان المراد بالولد
فى الاول الانثى وفى الثانى الذكر عمل بالدليلين واخراج لكليهما عن حقيقتهما بالتخصيص لكن الشاهد
على هذا فى الاخبار وغيرها فيشكل الاعتماد بهذا الجمع لاخراج اللفظ عن الحقيقة وعدم تنزيله على مجاز
متعارف عند اهل اللسان لعدم القرينة عليه الا ان يحصل الشهرة بين الاصحاب قرينة على انهما لعلهما
كانا مقترنين بقرينة مفهمة لذلك واما الذى وجد فيه القرينة من الاخبار فامر واضح مثل
الاخبار الواردة فى ان العارى يصلى قائما او يومئ والاخبار الواردة فى انه يصلى قاعدا فالمشهور
ان الاخبار الاولة محمولة على الامن من المطلع والثانى على العدم وبهذا التفصيل رواية صحيحة هى كالمخصص
لكليهما وهى قرينة لذلك الحمل واما مثل الحمل كيف ما يتفق كما يذهب اليه بعض من افرط فى التاويل فلا دليل
عليه من مثل بعضهم اذا راى خبرا ورد بلفظ الامر وآخر بلفظ النهى فى ذلك بعينه يحمل الامر بمعنى الاذن
والنهى بمعنى مطلق المرجوحية ويثبت بذلك الكراهة وهو خارج عن مدلول كليهما فاذا لم يكن قرينة
على ذلك حالية او مقالية فلا يجوز ذلك لمجرد انه جمع بين الدليلين ولا يكون عملا بكلام الشارع
لا بحقيقته ولا بمجازه اما الحقيقة فظاهر واما المجاز فلان المجاز هو المعنى الذى افهم القرينة وهو
مسبوق بوجود القرينة والعلم بها ومجرد احتمال وجود قرينة يوجب فهم المخاطبين المشافهين
كذلك لا يجوز الحكم بارادة ذلك ولا يوجب الظن بارادة ذلك فهذا مما لا يمكن فيه الجمع والعمل
بالدليلين ولا بد من التخيير بعد الياس عن الترجيح مع ان هذا ليس عملا بالدليل بل هو ذكر
احتمال فى معنى الدليل فالتحقيق فى جواب حجة الخصم منع كون المفهوم اضعف من العام المنطوق
مطلقا سيما مع غلبة تخصيص العمومات وشيوعه ومع التساوى فحمل العام على الخاص لا يحصل الجمع
بين الدليلين حتى يصدق انه لا دليل عليه كما بينا بل لان اجتماعهما مع تساويهما قرينة لارادة ذلك
فى العرف سيما مع غلبة التخصيص وشيوعه واما ما يقال من الرجوع الى مراتب الظن باعتبار الموارد

تحينا

تحينا حصل فى المفهوم ظن اقوى من العام فتخصيصه والا فلا فهو خروج عن طريقة ارباب
الفن ورجوع الى الطرائق ومحط نظر الاصولى هو ملاحظة المقام خاليا عن القرائن الخارجة الا لغات
الى المرجحات الخارجية فيعتبر فى ذلك فى ارجاع التاويل الى احد الدليلين دون الآخر مع ثبوتهما
او اليهما معا مع التساوى والامكان او التخيير بينهما ايضا فنقول مع كون الخاص اقوى فلا
اشكال فى ترجيح الخاص وارجاع العام اليه واخراجه عن حقيقته واما مع كون العام اقوى
فلا يجوز اذا كان العام اقوى من جهة الاعتضاد او كان المفهوم اضعف من جهة خصوص المقام
واما مع التساوى فالمرجح للتخصيص هو شيوع التخصيص وكونه خيرا من سائر المجازات فلا
ما ذكروه فى تعارض الاحوال مع ان الغفلة عنه لا يوجب ترك المراد واستعمال المجاز فى سائر ابواب ث
فلا بد للاعتماد فى التخصيص بجعله جمعا بين الدليلين كما ظن بعض المحققين لامكان ذلك بابقاء
العام على حقيقته وتاويل الخاص بمجاز آخر فالاعتماد هنا ايضا على المرجح فمع وجود المرجح
فى احد الطرفين ومواضعة المحاورة اهل اللسان ومراعاة شرائط المجاز لا يجوز التجوز فى الطرف
الآخر فيرجع مآل الكلام جملة الى ما يترجح فى النظر ويحصل به الظن من الامارتين بعد ملاحظة
قواعد اللفظ وفهم المعانى فهذا ايضا يرجع الى ملاحظة الترجيح وبعد العجز عنه يرجع الى التخيير او
التوقف فالتخصيص والتقييد وامثالهما ايضا فى الحقيقة ترجع الى الاثبات والاسقاط الا
ان فى ذلك اثبات البعض واسقاط البعض وفيما لا يمكن الجمع اسقاط الكل واثبات الكل الآخر
مع ان القول بان التخصيص فيما نحن فيه عمل بالدليلين مشكل لانه الغاء احدهما واعمال الآخر
فان التخالف انما هو فى بعض مدلول العام وهو نفس الخاص ولا ريب ان مع العمل بالخاص يلغى
ذلك البعض وان لوحظ مجموع مدلول اللفظ فى الكلامين فلا يخفى ان المفهوم ايضا ليس تمام جام
مدلول اللفظ بل بعضه كما اشار اليه بعض الاعلام فلا مناص عن ملاحظة المرجحات فى الكل
اعنى فى العمل بالدليلين معا فى الجملة وفى طرح احدهما وتشبثهم بان طلاق الاخبار الواردة فى

علاج الاخبار المختلفة وسيجيء تمام الكلام في اخر الكتاب ان شاء الله فذلكة المقام في ضابطة الجمع
والترجيح ان التخالف الحاصل بين الدليلين بسبب ان لا يكون العمل باحدهما قرينة لالفاظ الاخر
وحقيقته او تركا لظاهرهما معا ومع ترك الظاهر ما يحصل القرينة على ارادة خلاف الظاهر
من نفس المتعارضين او الخارج فبذلك يندرج في الدلالة المجازية المتعارفة ويكون
هذا ايضا مع القرينة من جملة الظواهر او لا يحصل ومع ذلك فاما يمكن تاويل هناك
بعض احتمال تنزل على المخالفة لو لم يكن ظاهرا او لا يمكن فعلى الاول ان ارادة القوم من
قولهم الجمع مهما امكن اولى من الطرح انه لا يجوز رد كلام الشارع ولا يحمل على محمل صحيح بناسب
سائر كلامه وان كان بعيدا او لم يجعل حكما شرعيا دفعا للزوم التناقض كما فعله الشيخ
في بعض المواضع والحاصل ان ما ذكروه فهو لكنا نقول فلا غاية فيه الا لابد له دليل على وجوب — انه
مع ان الظاهر ان لفظ اولى في كلامهم بمعنى الوجوب كما في قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى
ببعض وان ارادوا انه يجب تنزيل المتخالفين على احتمال بين يحيث لا يوجب طرحهما ويكون
ذلك مستندا شرعيا او دليلا في جميع الموارد حتى في معنى مجازي لم يظهر له قرينة في بعض
المتعارضين ولا الخارج بل بمحض احتمال عقلي لرفع التناقض فلا دليل على جواز ذلك
فضلا عن وجوبه وجعله مستندا شرعيا فانه يؤدي الى الخروج عن كلام الشارع ساوى في
العمل باحدهما على كل تقدير في الجملة فلابد ان يكون مراد القوم من الاولوية اما مطلق الرجحان
او الوجوب فيما يمكن جمع يوافق طريقة تفاهم اهل اللسان كالتخصيص وغيره ويكون
غيره في غير الممكن فالمراد من الامكان ما يعم الامكان عند ملاحظة العرف فلم يجد وظهور
القرينة من نفس المتعارضين وحملهما على مجازية احدهما او كليهما لا يوجب لذلك — الا
على الاعتماد عليها او اعمالهما اذا لم يوجب ترجيح المرجوح فان حمل اللفظ على المجاز في
الحقيقة خروج عن مقتضى الدليل لدليل اخر وهو لا يصلح الا اذا تساويا او ترجح القرينة

على

على مقتضى حقيقة اللفظ فلابد من ملاحظة الترجيحات في مقام الادماج ايضا كما
قررتهم بعينه ومن ذلك فما الفائق الالهى وغيره ايضا ويظهر بذلك ضعف ما ذكره
العضدي وغيره من لزوم الجمع بين الدليلين وان كان بادماج الاقوى الى الاضعف
واما فكلام ابن الجمهور فيمنع ما ادعاه من الاجماع ظاهرا اذ عندنا ما هو اقوى في
العمل من ذلك الاجماع المنقول من دلالة العقل على قبح ترجيح المرجوح مع ان الرواية صريحة
في ارادة المتناقضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما وسؤال الراوي فيها انما هو عنهما
والسبب ليس مخصصا للجواب ولا يمنع الرجوع في غير المتناقضين ايضا الى الترجيحات
قانون لا ريب في جواز تخصيص الكتاب ولا بالاجماع ولا بالخبر المتواتر وحجيتها ظاهر واختلفوا — بالكتاب به
في جوازه بخبر الواحد على اقوال ثالثها التفصيل فيجوز ان خص قبله بدليل قطعي ورابعها
التفصيل ايضا بتخصيصه بما خص قبله بمنفصل كان او ظنيا وخامسها التوقف وقد — قطعيا م
ينسب الى المحقق نظرا الى انه ذكر ان الدليل على العمل بخبر الواحد هو الاجماع على استعماله
فيما لم يوجد عليه دلالة ومع وجود الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به وهذا ليس معنى
التوقف بل هو نفي التخصيص كما لا يخفى والاظهر الجواز كما هو من كثير من المحققين واحتجوا عليه
بانهما دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع
العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام بطل الخاص وقد علم بالمرة وبعد ما حققناه لك سابقا يظهر
ما فيه لان العام كما انه يخرج عن حقيقته بالتخصيص بسبب كونه مجازا ومع ذلك فتقول له حقيقته
انه قد عمل به فكذلك الخاص قد يراد به معنى مجازي ايضا بحيث لا يوجب ترك لفظ العام و
فحص كونه جمعا بين الدليلين لا يوجب القول بالتخصيص مع ما عرفت من انه ليس جمعا بين
الدليلين بل هو الغاء لاحدهما اذ المعارضة انما هو بين ما دل عليه العام من افراد الخاص
ونفس الخاص وهو ملغى باجمعه فلابد من بيان وجه التخصيص واختياره فالاولى ان

يبقى

يبقى دليلان تعارضا وتساويا واحدهما عام والاخر خاص وفهم العرف وشيوع التخصيص
وكونه اقل استلزاما للمخالفة المراد في نفس الامر كلها مرجحة لاختيار تخصيص العام بالخاص
واما وجه التساوي فشعر في احتج المانع بان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظني
لا يعارض القطع لعدم مقاومته فيلغو وبان التخصيص نوع من النسخ ولا يجوز النسخ وهو باطل
اما الملازمة فلانه تخصيص في الازمان فهو من افراد التخصيص وان العلة في التخصيص
هو اولوية تخصيص العام من الغاء الخاص وهو موجود في النسخ واما بطلان التالي فبالاتفاق
والجواب عن الاول ان الكتاب وان كان قطعي الصدور ولكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان
ظني الصدور لكنه قطعي الدلالة فصار لكل قوة من وجه فتساويا وتعارضا فوجب الجمع
بينهما هكذا ذكروه وانت خبير بان الخاص ايضا ليس بقطعي الدلالة سيما اذا كان عاما ايضا
هو بالنسبة الى ما تحته لاحتمال مجاز اخر غير التخصيص من انواع المجاز مضافا الى احتمال التخصيص — الدلالة
فيما كان عاما ايضا نعم هو نص بالاضافة الى العام وقطعي بهذا المعنى وهو لا يستلزم قطعيته
مطلقا وقد مر توضيح ذلك في مبحث المفهوم والمنطوق فالتحقيق في الجواب هو انهما
تعارضا وتساويا والاجل ان التخصيص ارجح انواع المجاز والفهم العرفي وجب التخصيص
واما التساوي فلان المقابل للاستدلال هو اللفظ من حيث الدلالة لا من حيث هو الذي
يقطع بصدوره وهو لفظ العام واما ان المراد منه هل هو معناه الحقيقي ام لا فهو غير — هل هو
مقطوع فالذي هو قطعي الصدور وهو لفظ العام لا الحكم عليه بعنوان العموم فكون الحكم
على العموم مراد الشارع ظني وكذا القول بان الخطاب بما ظهر ارادة غيره قبيح فثبت وجوب
العمل بظاهر القرآن مع قطعية الخاطبة بما انها تتم بالحمل على توجيه الخطاب واخطابات
الشفاهية وما هو في معناها مخصوصة بالحاضرين كما تقدم وربما كانت مقترنة بقرائن
تخرجها عن الظاهر فلا اختفى علينا كما ظهر في مواضع كثيرة ووجد غيره فيما ظهر ايضا محتملا فلم

في غيرها من المواضع محتملة

يبقى

يبقى القطع بالمراد فيما لم يظهر وخبر الواحد المخالف لظاهره يمكن ان يكون من جملة تلك القرائن
وعدم اقتران القرينة باللفظ لا يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة اذ ربما كانت مقترنة
بها من جهة الحال لا من جهة المقال او كانت مقترنة بالقول منفصلة عن ظاهر القرآن او لم يكن
مقترنة بها ولم يكن حضر وقت الحاجة ونحو ذلك وشراكتنا للحاضرين في التكليف انما هو في
علم المراد منها او ظن فاذا لم يكن العلم بالمراد وان تكليف الحاضرين اي شيء كان فلا ريب في
الاكتفاء بما ظن انه مراده كما مر العلم وما ذكره يظهر النقض بحصول العلم بعد لو اخبر الواحد لاجل — ثانيهما
لكونه خطابا بالرمز الخاطبة فحصل من ذلك قوة اخرى في الخبر ايضا مع ان جواز العمل بظاهر الكتاب
من المسائل الاجتهادية فقد خالف فيه الاخباريون والتمسك في حجيته واثبات جواز العمل
به بالاخبار يحتاج الى دفع الاخبار المعارضة وبالاجماع مدفوع بمنعه في موضع النزاع فظهر
بطلان كلام المحقق ايضا بالمعارضة بالقلب فكما ان الاجماع لم يعلم انعقاده على جواز العمل
بخبر الواحد فيما كان هناك عام من الكتاب فلم يعلم انعقاد الاجماع على حجية ظاهر الكتاب على
فيما ثبت من الاخبار الخاصة ما يعارضه سيما والقائلون بجواز التخصيص جماعة كثيرون وعدم
الاعتناء بمخالفتهم مشكل مع ان في كون العام حقيقة في العموم كلاما وهو ايضا من المسائل الا — حجيتها دليل
وقدم مر وكان العام المخصص بل اسند باب تخصيص الكتاب بخبر الواحد يوجب المنع عن العمل بخبر
الواحد اذ قلما وجد خبر لم يكن مخالفا لظاهر عموم الكتاب فلا اقل من مخالفته للاصل البراءة
الثابتة بنص الكتاب مثل لا يكلف الله نفسا الا وسعها ونحو ذلك مضافا الى ما يظهر من
تتبع احوال السلف من العلماء الصحابة والتابعين كما اشار اليه بعض الافاضل وبالجملة مع
ملاحظة ما ذكر واضعاف ما ذكر وما لم يذكر من المضعفات لظاهر الكتاب لا يبقى الا مجرد دعوى
حصول ظن من ظاهر الكتاب بمراد الله تعالى ولا ريب ان خبر الواحد الجامع لشرائط العمل ايضا
يورث ذلك الظن فان قلت ان الاخبار الكثيرة وردت بان الخبر المخالف للكتاب لا يجب — الدم

الدم

طرحه وضربه على الجدار ونحو ذلك فكيف يصح الخروج عن ظاهر الكتاب بخبر الواحد وقلت تلك
الاخبار مختلفة متعارضة معارضة مثلها او اقوى منها من تقديم العرض على مذاهب العامة
والاخذ بما خالفهم ونحو ذلك فهو على اطلاقه غير معمول بها مع ان الظاهر المخالفة هو رفع
حكم الكتاب كليا وان تحقق بسلب البعض ايضا سلمنا لكنها مخصصة بما يعارضها مما هو اقوى
منها من الادلة الدالة على حجية خبر الواحد مطلقا وما دل على جواز تخصيص الكتاب من الادلة ايضا
اذ قد عرفت ان الخاص انما يقدم على العام مع المقاومة مع ان من جملة ادلة حجية خبر الواحد
هو قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واية النفر وما اتاكم الرسول فخذوه والعمل بهذه الاخبار لا
يوجب تخصيصها وهو كر على ما فر منه ومما ذكرنا يظهر بطلان ما قيل في هذا المقام ايضا من
ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد يستلزم تخصيص ادلة خبر الواحد بهذه الاخبار وفيه لزوم عدم
جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان ما يستلزم ثبوته انتفاءه فهو ساقط وذلك لما عرفت
من ضعف الاستدلال بهذه الاخبار فالقول بتخصيص الكتاب بخبر الواحد مخصوص بغير هذه الاخبار الا
في المخالفة الخاصة فانها مهجورة او مخصوصة بصورة المناقضة والمنافاة راسا واما الجواب
عن الثاني فعن الشق الاول من الترديد بان المسلم من التخصيص والذي يدعيه هو الفرد
الخاص بعد التخصيص في الافراد لا جميع افراده او ما يشملها وعن الشق الثاني فبان بطلان
بالاجماع المدعى في النسخ ولا وبان التخصيص عليه اشهر وابعد من النسخ لكمال الوضوح وندرته
وعلية التخصيص وقد يتمسك في ابداء الفرق بان التخصيص اهون من النسخ لانه دفع لبعض المدلول
قبل العمل به والنسخ رفع للحكم وقد يوجه ذلك بان حدوث الحادث محتاج الى العلة و
يكفي في بقائه علة الوجود فدفع حصوله بسبب عدم ثبوت علته اسهل من دفع ما ثبت لعدم
احتياجه في الثبوت الى علة اخرى وهو مع انه لا مدخل له في احكام الشرع وافعاله ولا يصح
عليه شيء ابدا وانه موقوف على اثبات عدم احتياج البقاء الى التجديد وهو ممنوع وان حصول
لامؤثر

مالم يكن

مالم يكن في الواقع والخارج ليس باقوى من بقاء ما ثبت فهو مردود بانه لا يرجح حصول اشكال في
ان خاص الخبر اذا ورد مع عام الكتاب فحصل فيه تخصيص معاملة اهل اللسان في فهم الالفاظ حمله على
النسخ والتخصيص ايهما ارجح وكون احدهما اضعف على نفس الامر عن الاخر مع عدم اولوية بالنسبة
الى الاخر لا يوجب فهمه من اللفظ وحمله عليه بخصوص شيوع التخصيص وارجحيته يوجب ترجيحه فبطل
القول بعدم الفرق بذلك وربما يوجه في بيان الفرق بين النسخ والتخصيص ان في النسخ
يراد دلالة اللفظ على جميع الازمنة ولو لم يكن وقوع المدلول مرادا بخلاف التخصيص فانه لا
يراد منه الا اللفظ البعض ولابد لك من ظهوره لازم في التخصيص اصلا بخلاف النسخ فانه فيه
رضاة الجملة وفيه ان ذلك تحكم من قائله فان امكان ارادة الدلالة في العام ووجود المصلحة
في ذلك ايضا قائم ان اريد مجرد الامكان وان اريد الفعلية في النسخ دون التخصيص فهو
ايضا محل الامكان ان يكون المراد في النسخ ايضا الحكم في بعض الازمان مجازا ولكن تاخيرها
فالفرق بذلك مشكل احتج المفصلون بما يرجع حاصله بعد التحرير الى ان الخاص ظني
والعام قطعي دلالة ومتنا ومن الامر ظني ضعف فيه وذلك عند الفرقة الاولى بان يخصص مرة
بدليل قطعي وعند الفرقة الثانية بان يخصص بمخصص منفصل ذلك لان العام عند الفرقة
الاولى يصير بذلك مجازا في الباقي وعند الفرقة الثانية ههنا والدلالة المجازية اضعف
من الدلالة الحقيقية كما سيجيء في باب التراجيح وجوابه يظهر مما مر فان القطعية انما كانت في
المتن لا في الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة ولا ينافي قطعية المتن وحجة المتوقف تقاوم
ادلة الطرفين وعدم المرجح وجوابه انا قد بينا اثبات المرجح قانون اذا ورد عام وخاص
متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما بالاقتران او تقدم العام او يجهل تاريخهما وان كان بجهالة
تاريخ احدهما فهذه اقسام اربعة واعلم ان مراد الاصوليين بالعام والخاص في هذا المبحث
هو العام والخاص المطلقان فان العامين من وجه لا يمكن ان يكونا موضوعين لهذا المبحث

او تقدم الخاص

لانه لا يتحقق فيهما العام والخاص على الاطلاق بل هما عامان من وجه وخاصان
من وجه ولان الادلة المذكورة في هذا المبحث لا ينطبق الا على الاول كما لا يخفى على من تامل فيها
ثم انهم يجعلون في بعض هذه الادلة الخاص بيانا للعام ويفرعون الكلام فيه على جواز تاخير البيان
وهو لا يتم في الثاني اذ كل منهما متصف بما اتصف به الاخر من استعداد البيانية والمبينية وصيرورة
احدهما بيانا للاخر في بعض الاوقات وتخصيصه للاخر ليس بذاته بل انما هو بضميمة المرجحات
الخارجية التي قدمته على الاخر وايضا قولهم في الصورة الاتية يبنى العام على الخاص اتفاقا او
على الاقوى او نحو ذلك لا يجري في الثاني اذ لو اريد بناء العام على الخاص في الثاني بناء كل منهما
على الاخر فيلزم تساقطهما جميعا وبطلانهما راسا كما لا يخفى وان اريد بناء احدهما على الاخر
فيلزم الترجيح بلا مرجح ولا مرجح في انفسهما كما هو المفروض اي من حيث محض العموم والخصوص
والاعتماد على المرجحات الخارجية ليس من جهة بناء العام على الخاص بل من جهة ترجيح احدهما
على الاخر في مادة التعارض وبالجملة المعارضة بين العامين بالمعنى الثاني مثل المعارضة
بين المتناقضين لابد فيه من ملاحظة المرجحات الخارجية في التخصيص يعني بعد ملاحظة
المقاومة ونفي رجحان احدهما على الاخر ولا استواء هذا المعنى بين المعنيين وقد غفل
بعض الاعاظم ههنا وعمم المبحث واستشهد ببعض الشواهد الذي لا يشهد له شيء ومنشأ اختلاط
الامر عليه اختلاط مباحث التخصيص بمبحث كيفية بناء العام على الخاص في بعض الكتب الاصولية
واشتباه بينهما مقامان متفاوتان تفصيل بينهما في كثير من كتب الاصول من الشواهد الذي
ذكره ان محققي الاصوليين استدلوا في هذه المسألة على جواز تخصيص الكتاب باية عدة
الحامل والمتوفى عنها زوجها مع ان بينهما عموما من وجه وفيه ما لا يخفى اذ ذكر ذلك ابن الحاجب ومن
تبعه في مقام بيان جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وكلامهم هنا في مقام الرد على الظاهرية
حيث منعوا ذلك محتجين بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم والتخصيص بيان فيجب ان يكون

المذكورة

فتدبر

بالكتاب

بالسنة

بالسنة واجابوا عن ذلك بالمعارضة بقوله تعالى في صفة القرآن تبيانا لكل شيء وبان معنى
البيان هنا مثلا ورد الاية المخصصة وبان بيانا يختص بالسنة مع وجود المخصص من الكتاب لا
اشتباه ويندفع كلام الظاهرية بجعل اثبات غلط التخصيص وان كان بمعونة المرجح الخارجي و
اطلاق التخصيص على قصر احد العامين من وجه على بعض افراده بسبب العام الاخر لا يوجب كون
محل البحث في بناء الخاص على العام لقول مطلق اعم من المطلقين كما لا يخفى على هذا مذهب العامة
واما الامامية فكلما كان مذهبهم اعتبار ابعد الاجلين يجوز تخصيص الايتين على غير
التخصيص المصطلح بان المراد ان المتوفى عنها زوجها تتربص اربعة اشهر وعشرا الا اذا كانت
حاملا ولم تضع حملها بعد فتصبر حتى تضع وان الحامل تصبر حتى تضع الحمل الا اذا كانت
متوفى عنها زوجها ولم يبلغ مدة وضعها اربعة اشهر وعشرا فتصبر بعد الوضع حتى تتم الشهور وهذا
ليس معنى التخصيص المصطلح كما لا يخفى على المتدبر والبصيرة الذي دعاهم الى ذلك اجماعهم واخبارهم
المستفيضة مع ان الظاهر ان اية اولات الاحمال في المطلقات فلا تعارض اما العامة فبنوا امرهم
في ذلك ولا على ترجيح عموم اية اولات الاحمال بسبب دلالة اللفظ واقربها بالحكم وغير ذلك
ثم خصصوا بها الاية الاخرى وتمام الكلام فيها في الفروع مع ان تمثيل ابن الحاجب في نظرهم
لا يصير حجة على احد واما المحققون هنا فلا ريب في غيره وقد مثلوا بجواز تخصيص الكتاب
بالكتاب باية القرء واية اولات الاحمال وكلامهم هنا في ذات العام والخاص المطلقين فان
الظاهر ان اية اولات الاحمال في المطلقات وهي اخص من اية ثلاثة قروء مطلقا ومنها استشهد بكلام
صاحب المعالم في حواشيه على كتابه وسيجيء الاشارة اليه والى انه لا دلالة فيها على المطلوب
وبالجملة لا مسرح لجعل موضوع هذا القانون القدر المشترك بينهما بوجه فلنرجع الى تفصيل
الكلام في الاقسام الاربعة فنقول اما القسم الاول وهو ما علم اقترانهما وهو قد يتصور في
القولين والفعلين والقول والفعل مع احتمال ارادة القولين المتصلين من دون تراخ ايضا

ايضا ان جعلنا المقارنة اعم من الحقيقية والحكمية فحمل العام على الخاص من دون نقل خلاف
الا من بعض الحنفية فقالوا ان حكم المقارنة والجهل بالتاريخ واحد وهو ثبوت حكم
التعارض فيه فيرد ما بيّنا ولانه يرجع الى المرجحات الخارجية وهذا قولهم في المقارنة الحقيقية
دون القولين المنقولين عنهم في الخاص المتأخر عندهم فيها او العام المتأخر لنا
ما مر اذا والفهم العرفي والرجحان النفس الامري بالشيوع والغلبة واحتمال التجوز في الخاص
مرجوح بالنسبة اليه وقد يستشكل بان الاخبار قد وردت في تقديم ما هو موافق للعامة
او ما هو موافق الكتاب ونحو ذلك وهو يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب
او المخالف للعامة او نحو ذلك فيرد ان البحث منعقد لملاحظة العام والخاص من حيث العموم
والخصوص لا من حيث النظر الى المرجحات الخارجية اذ قد يصير التجوز في الخاص اولى من التخصيص النظرة
في العام من جهة مرجح خارجي وهو خارج عن المتنازع وما ظهر لك من اتفاق العلماء الا
من شذ منهم على بناء العام على الخاص في صورة الافتراق من جهة محض العموم والخصوص
يتضح لك بطلان تعميم البحث بحيث يشمل العام والخاص من وجه لما ذكرنا القسم
الثاني وهو ما علم تقديم العام وتراخي زمان صدور الكلام المشتمل على الخاص فاما ان
يكون ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فيكون ناسخا لا مخصصا للزوم تأخير
البيان عن وقت الحاجة وقد يستشكل ذلك في اخبارنا المروية عن الائمة فان اكثر الخاص فانه اذا
في كلامهم فيلزم وقوع النسخ بعد النبي ص وهو باطل لانقطاع الوحي بعده وبهذا اشكال
آخر اورده بعضهم ايضا وهو انه يلزم عدم جواز العمل باخبار الآحاد المخصصة للكتاب
او الاخبار النبوية ولما للزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة والاول مدفوع بان
لزوم النسخ انما هو اذا علم ان هذا البيان والتخصيص كان في الرسول ص بعد حضور وقت
العمل لا بمجرد تراخي رواية الامام من حيث هو على زمان العام فان الائمة ع حافظون

عن النبي ص

عن النبي ص وهو باطل لانقطاع الوحي بعده وبهذا يظهر اشكال آخر اورده بعضهم ايضا
وهو انه يلزم عدم جواز العمل باخبار الآحاد المخصصة للكتاب والاخبار النبوية ولما
للزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة والاول مدفوع بان لزوم النسخ انما هو اذا علم ان
هذا البيان والتخصيص كان في الرسول ص بعد حضور وقت العمل لا بمجرد تراخي رواية الامام
من حيث هو على زمان العام فان الائمة ع حافظون عن النبي ص ولا هم مشرعون للشريعة
فلا بد من لزوم الحكم بالنسخ من اثبات ان الخبر الخاص من حيث انه ناسخ متأخر عن زمان
العمل بالعام وهو غير معلوم بل خلافه معلوم لاتفاقهم على ان الاحكام الكلية بعد
الرسول ص باقية الى يوم القيمة فان لم يمتنع عقلا ان النبي ص اخبر خلفائه بان الحكم الفلاني
باق بعدك الى الزمان الفلاني ثم ينسخ فعليكم باجرائه الى ذلك الحين واخفاء غاية ثم
بيان الغاية في انتهاء المدة وبذلك ظهر الجواب عن اشكال لزوم تأخير البيان ايضا
والحاصل ان الائمة ع حاصل ان الائمة يظهرون ما وصل اليهم من النبي ص وينشرون
ما وقع في زمانه ويبيّنون ما اراد الله تعالى في كتابه وما اراد النبي ص من سنته فحالهم
مع الامة كحال الفقيه مع مقلديه وقد اشار الى بعض ما ذكرنا الفاضل المدقق الشيرواني
في حاشية القادسية على المعالم حيث قال هذا لو فرض ان واحدا من الرواة سمع العام من امام
وتأخر سماع الخاص عنه عن زمان حضور وقت العمل به من دون مانع وظن من دون علم
ظ فلا بد ان يكون حمله على كونه مكلفا بالعام الى ذلك الخاص ومن جهة اخرى غير النسخ
مثل تقية او ضرورة او نحو ذلك عن علم الامام ولم يعلمها الراوي ولا يلزم بمجرد ذلك
القول بالنسخ حتى يلزم المحذور فتأخير بيان الزمان ومثل بانه ايضا قد يكون من غير جهة نهاية
النسخ فليفهم ذلك وان كان ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام فلا اشكال في كونه
مخصصا لجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب كما حققناه واما من لا يقول بجوازه فاما

يجعله ناسخا ان قال بجواز النسخ قبل حضور وقت العمل او يجعله كالمتعارضين ويرجع
الى المرجحات الخارجية ان لم يقل بجوازه القسم الثالث وهو ما علم تقدم الخاص فالاقوى
وفاقا لاكثر المحققين ان العام يبنى على الخاص وذهب جماعة منهم السيد والشيخ
الى كونه ناسخا للخاص لنا رجحان التخصيص على غيره وترجيح الراجح واجب واستدل ايضا
بان فيه الجمع بين الدليلين في الجملة فلو عمل بالعام لزم الغاء الخاص بورود العام
قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان كان بعده والتخصيص اولى منهما وفيه ان مجرد الجمع
لا يصير دليلا على اختيار التخصيص لامكانه بغيره بان يرتكب التجوز في جانب الخاص فلا بد
من ذكر مرجح التخصيص ووجه اختياره على غيره وقد عرفت ان التخصيص الذي ثبت رجحانه
هو التخصيص في افراد العام لا في الازمان فلا ينافي ما ذكرنا كون النسخ نوعا من التخصيص ايضا
واستدل ايضا بانا لو لم نخصص العام والغينا الخاص لزم ابطال القطعي بالظني وهو باطل
بالضرورة بيان الملازمة ان دلالة الخاص على مدلوله قطعي ودلالة العام محتمل لجواز ان يراد
به الخاص ومرجع هذا الاستدلال الى الترجيح من جهة قوة الدلالة بسبب الخصوصية وان
لم يكن قطعيا في معناه كما اشرنا اليه اولا ولا بأس به وقال صاحب المعالم في الاستدلال
به وقال في الحاشية انما عدلنا عنه في الاصل لانه لا يتم الا في بعض صور المعارضة وهو
ما يكون فيه الخاص متناولا من جهة عموم ليكون قطعي الدلالة اذ لو كان له عموم من جهة اخرى
لم يكن قطعيا مثله انتهى اقول ان اراد بما يكون فيه الخاص متناولا من جهة عموم ما كان
جزئيا حقيقيا مثل المثال الذي سنذكره فان الخاص الكلي ايضا عام وظني في معناه لا قطعي
وجعل الفاضل المدقق انه اراد بذلك ما كان الخاص اعم من وجه من العام وجعل ذلك
شاهدا على دعواه من عموم محل النزاع وجعله صريحا في ذلك وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه
لا وجه لجعل المعارضة بين العام والخاص المطلقين ح من بعض صور المعارضة مشعرا

بقوله

بقوله بل هو الاغلب واما ثانيا فلان مقتضى ذلك ان يكون الدليل الذي ذكره في الاصل
وان العمل بالعام يقتضي الغاء الخاص دون العكس جاريا في العينين الذي هو مما لا مساغ له في
العام والخاص من وجه لعدم الفرق بينهما فلنرجع الى الجواب عما اورد صاحب المعالم
على الدليل ونقول ان عمومية الخاص لا ينافي خصوصيته وقطعيته بالنسبة الى فرد ما من الخاص
بخلاف العام فانه لا قطع فيه الا على دلالته على فرد ما من العام مع ان احتمال التجوز
في الجزئي الحقيقي ايضا قائم وكذا في الخاص والعام بالنسبة الى غير التخصيص الى ساير المجازات
فالمراد بالقطعية هنا قطعية ارادة فرد ما منه بعد فرض ان المراد هو المدلول الحقيقي في الجملة
فلا وجه لترك هذا الدليل في مقام الاستدلال احتج القائل بالنسخ بوجوه الاول ان قول
القائل اقتل زيدا ثم لا تقتلوا المشركين بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمروا ولا بكرا الى
آخر الافراد ولا شك ان هذا ناسخ فكذا ما هو بمثابته وجوابه المنع عن التساوي فان
التنصيص يمنع التخصيص بخلاف ما اذا كان بلفظ العام واحتمال غير التخصيص من النسخ
مرجوح لما مر وان قيل التخصيص الثاني ان المخصص للعام بيان فكيف يتقدم
عليه وجوابه ان المتقدم ذات البيان واما وصفه البيانية فهو متأخر وما قيل ان
وصف البيانية مقارن للعام فهو وهم لان وصف البيانية من حيث هي يتوقف على تقدم
ما يحتاج الى البيان فكيف كان فالبيان بوصف البيانية متأخر عما يحتاج الى البيان وان
تقدم عليه وضعا من حيث الذات القسم الرابع وهو ما جهل التاريخ والمعروف من مذهب
الاصحاب العمل بالخاص وهو الاقوى لانه لا يخرج عن احد الاقسام الثلثة وقد عرفت في
الكل رجحان تقديم الخاص اما من جهة كونه ناسخا لوروده بعد حضور وقت العمل بالعام
او لكونه مخصصا كما مر مفصلا ثم ان الكلام في هذه المقامات اذا كان الخاص مما يجوز
نسخ العام به واضح وكذا فيما لا يجوز مع العلم بالتاريخ وظهر الحال في الترجيح مما مر في

المباحث السابقة ومما يجيء في مبحث النسخ فاطلاق الكلام في هذه المقامات انما تمام
بالنظر الى ملاحظة تقديم كل من العام والخاص على الاخر من حيث العموم والخصوص والا
فيشكل الامر فيما يتفاوت الحال فيه من جهة التخصيص والنسخ في صورة جهل التاريخ فقد
يجوز التخصيص دون النسخ كما لو كان العام من السنة او الكتاب المتواترة والخاص من
اخبار الاحاد وجهل التاريخ فالقول بتقديم العمل بالخاص مطلقا يستلزم تجويزه في صورة
ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام في نفس الامر ايضا فيشكل الحكم بتقديم الخاص
في صورة جهل التاريخ بقول مطلق وربما يجاب عن هذا الاشكال في الصورة المفروضة
بان الاصل عدم تحقق شرط النسخ وهو حضور وقت العمل فينتفي المشروط فيبقى التخصيص
وهو معارض بان الاصل عدم تحقق شرط التخصيص ايضا فانه مختص ايضا في نفس الامر
مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وما قيل ان الاصل تاخر الحادث وهو مقتضي
ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فهو معارض بان حضور وقت العمل
بالعام فهو معارض بان حضور وقت العمل بالعام ايضا حادث والاصل تاخره فالتحقيق
في الجواب ان يراد بتعميم القول بتقديم العمل بالخاص صورة جهل التاريخ مع كون
الخاص مما لا يجوز نسخ العام القطعي به ان يقال ان شيوع التخصيص وغلبته المتقدم
يقتضي ترجيح التخصيص بمعنى ان الراجح في النظر حصول ما يستلزم التخصيص في نفس الامر
لا النسخ بمعنى ان الظن ان الخاص ورد قبل حضور وقت العمل ليثبت التخصيص الحاقا للشيء
بالاعم الاغلب اتباعا لمرجحات التخصيص انما هو بقول بترجيح النسخ على التخصيص فيما
لو فرض تقدم الخاص على العام كما نقلنا عن الشيخ والسيد فهو ايضا يتوهم في مجهول
التاريخ لدوران الخاص بين كونه مخصصا او منسوخا ويظهر جوابه مما مر ثم ان ثمرة
هذا الاشكال لا تثمر ذلك في اخبار الائمة عليهم السلام لعدم ورود المنسوخ في كلامهم

كما

كما اشرنا سابقا وقالوا الناسخ من حيث انه ناسخ بل ما يتوهم منهم انما هو حكاية ما علم
من سنة النبي صلى الله عليه وآله ومقاماته وبيانا ثم في الكتاب سنته نعم ربما يقولون ان هذه
الاية نسخت بهذه الاية وامثال ذلك فلو ثبت باخبارهم شيء فانما يثبت بها حال هم هم
ما وقع في زمان الرسول واما الاخبار النبوية فعندنا قليلة جدا واما الكتاب
فقل ما يعلم تاريخ نزول آياته مضبوطا لاختلاف فيه وذلك في الجميع على نظر
الباب الرابع في المطلق والمقيد قانون المطلق على ما عرفه اكثر الاصوليين هو ما دل على
شايع في جنسه اي على حصة محتملة الصدق على حصص كثيرة مندرجة تحت جنس ذلك
الحصة وهو المفهوم الكلي الذي يصدق على هذه الحصة وعلى غيرها من الحصص فيخرج
قيد المفهوم الذهني ويخرج منه العام والجزئي الحقيقي والمعهود الخارجي وهذا التعريف يصدق
على النكرة ويظهر من جماعة منهم انه ما يراد به الماهية منهم الشهيد الثاني في تمهيد
القواعد حيث قال في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء
والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وصرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة
وقد بينا ما عندنا في ذلك في مبحث العام والخاص وان التحقيق امكان الاعتبارين
وصحة الجمع بين التعريفين بملاحظة التعريفات الحيثية فراجع ذلك المقام واما ما
ذكره بعضهم في وجه جعل المطلق حصة من الجنس لا نفس الحقيقة من ان الاحكام انما يتعلق
بالافراد لا بالمفهومات فيظهر لك ما فيه مما حققناه في مبحث جواز تعلق التكاليف والا حكام
بالطبايع ثم نقول ان البيع مثلا في قوله تعالى احل الله البيع مطلق وبيع الغرر مقيد وكذلك
الماء في مثل خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء والماء القليل المفهوم من قوله اذا كان
الماء قدر كر لم ينجسه شيء وكذلك صم ولا تصم في السفر ونحو ذلك وعرفوا المقيد بما يدل
لا على شايع في جنسه فيدخل فيه المعارف والعمومات ولهم تعريف اخر وهو ما اخرج من شايع

[illegible]

مثل رقبة مؤمنة والاصطلاح الشايع بينهم هو ذلك وعلى هذا فالمطلق ما لم يخرج عن
هذه الشياع والنسبة بينهما عموم من وجه لصدقهما على هذا الرجل وصدق الاول على زيد
دون الثاني والثاني على هذا الرجل دون الاول اذا عرفت هذا فاعلم ان الاطلاق
والتقييد يرجعان الى التخصيص كما سنشير اليه فيجري فيهما من احكام معارضة العام التعميم
والخاص وتخصيص العام بالخاص والفرق بين الظني والقطعي وعدمه واقسام معلومية
التاريخ وجهالته وغير ذلك يجري ههنا ايضا ويزيد هذا البحث بما سنورده
هو انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما بمعنى كون المحكوم به فيهما مختلفين وان
لم يختلف نفس الحكم الشرعي مثل اطعم يتيما واكس يتيما هاشميا او يتحد حكمهما مثل
اطعم يتيما اطعم يتيما هاشميا اما على الاول فلا يحمل المطلق على المقيد اجماعا الا عن
اكثر الشافعية على ما نقل عنهم فحملوا اليد في اية التيمم على اليد في اية الوضوء فقيدوه
بالانتهاء الى المرفق لاتحاد الموجب هو الحدث وهو باطل لانه يرجع الى اثبات العلة
والعمل بالقياس وفيه منع القياس اولا ومنع العلية ثانيا والمختار هو مختار الاكثرين
سواء كانا امرين او نهيين او مختلفين سواء كان موجبهما اي علة الحكم متحدا او
مختلفا لعدم المقتضي للجمع لامكان العمل بكل منهما واساسا الا فيما كان احدهما مثلا انها
لعدم الاخر مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة فان العتق
والملك وان كانا مختلفين لكن العتق موقوف على الملك فالعتق يستلزم الملك بل عدم
الملك يستلزم عدم العتق فيقيد المطلق بعدم الكفر فلا يجوز عتق الكافرة بل ولا
تملكها ايضا واما على الثاني فاما ان يتحد موجبهما او يختلف اما الاول فاما ان
يكون الحكمان مثبتين او منفيين او مختلفين فهذه اقسام ثلاثة الاول مثل ان تقول
ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة ولا خلاف بينهم في وجوب

العمل

العمل بالمقيد لا من باب البيان او من باب البيان او من باب النسخ والمختار انه من باب
البيان سواء تقدم على المطلق او تاخر عنه ولكن بشرط عدم حضور وقت العمل اذا علم
تقدم المطلق فيكون ناسخا فههنا مسئلتان الاولى وجوب حمل المطلق على المقيد و
لنا الثانية كونه بيانا لا نسخا اما على المقام الاول فيظهر مما مر في حمل العام على الخاص لشيوع
التقييد وشهرته ورجحانه واظهريته في العرف فانه في الحقيقة ايضا نوع من التخصيص
كما سنشير اليه واحتج الاكثرون بانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يستلزم العمل
بالمطلق دون العكس وهذا بنفسه لا يتم لامكان الاعتراض بان الجمع لا ينحصر في ذلك
فلا بد من بيان المرجح ولا يتم الا بما ذكرنا واما سند هذا المنع فقد قرر بوجوه الاول انه
يمكن الجمع بينهما بحمل المقيد على الاستحباب بمعنى حمل الامر في قوله اعتق رقبة مؤمنة مثلا
على الاستحباب فيكون المؤمنة افضل افراد الواجب التخييري والثاني ان يحمل الامر فيه
على الواجب التخييري بمعنى التخيير المصطلح لا التخيير المستفاد من العقل كما لو كان المامور
به كليا قابلا للكثيرين فانه مستفاد من الامر بالمطلق بانضمام حكم العقل ايضا وفيهما
ابهام رجحان بالنسبة الى ما ذكرنا لما ذكرنا سيما الاخير وقد يجاب عنهما ايضا بان
حمل الامر على الاستحباب مجاز جزما وكذا حمله على التخيير بخلاف استعمال المطلق في المقيد
ليس مجازا مطلقا بل هو حقيقة كما مر جوابه وفيه انه ان اريد بذلك مجرد هذه الملاحظة
لا كونه مستعملا فيه بعنوان الحقيقة في بعض الاحيان ففيه ان هذا الاستعمال ليس الا كنحو
الاستعمال المجازي لارادة الخصوصية منه جزما وان لم يتعين عند المخاطب ثم يمكن دعوى
الحقيقة مع عدم التعين عند المخاطب اذا اشعر المقام بتعينه عند المتكلم في مثل جاء
رجل من اقصى المدينة وفيما نحن فيه ليس من هذا القبيل لاستحالة تعلق الحكم على المبهم
والحكم ولو فرض مثل ذلك حصل العلم بعد ذلك بسبب القرينة بارادة ذلك فيكون

فهو غير ظاهر الوجه وان اريد انه مستعمل في المطلق فيما نحن فيه بعنوان الحقيقة

بيانا للمجمل يعني يظهر بعد القرينة انه كان مجملا فيكون هذا من باب المجمل لا المطلق فيكون
عبارة في معناه فكيف كان عن المجازية في هذا انظر هل يكون المقيد والخاص بيانا
والعام وتضيقهم المجمل بالطرح والمخالف فعلم ان ذلك خروج عن الطريقة المحققة
هذا الكلام في ترجيح ما اخترناه من المجاز على ما ذكره المانع ولئن سلمنا تساوي
الاحتمالين فنقول ان البراءة اليقينية لا تحصل الا بالعمل بالمقيد كما ذكره في غير وقد
يعترض عليه بانه لو يحصل العلم بشغل الذمة مع احتمال المجاز من المقيد حتى يجب تحصيل اليقين
بالبراءة منه فلا وجه لوجوب العمل به وفيه ان المكلف به هو القدر المشترك بين نفس المقيد
او المطلق ونعلم انا مكلفون باحدهما فاشتغال الذمة انما هو بالمجمل ولا يحصل البراءة
منه الا بالاتيان بالمقيد وانما يتم كلام المعترض لو سلمنا انا مكلفون بعتق رقبة ما ولكن
لا نعلم وهل يشترط الايمان ام لا فح يمكن نفيه باصل البراءة وليس كذلك بل نقول بعد تعارض
المجازين وتصادم الاحتمالين يبقى الشك في ان المكلف به هل هو المطلق او المقيد وليس هنا
قدر مشترك يقيني يحكم بنفي الزائد عنه بالاصل لان الجنس الموجود في ضمن المقيد لا ينفك
عن الفصل ولا تفارق بينهما فليتامل ولو لثالث انه يمكن العمل بهما بدون اخراج احدهما
عن حقيقته لان العمل بالمقيد يبقى المطلق على اطلاقه فلا يجب ارتكاب تجوز حتى يحصل ذلك
وظيفة المطلق وذلك لان مدلول المطلق ليس صحة العمل باي فرد كان حتى ينافي مدلول
المقيد بل هو اعم منه وما يصلح للتقييد بل المقيد في الواقع الا ترى انه معروض للتقييد
كقولنا رقبة مؤمنة فهو المطلق والا لزم حصول المقيد بدون المطلق مع انه لا يصلح الا رقبة
كانت مطلقة ومقتضى المطلق ليس ذلك الا لم تخلف عنه وفيه ان مدلول المطلق وان لم
يكن ما ذكره ولكن مقتضاه هو ذلك بالوجهين اللذين سنذكرهما فقضاه ينافي
مقتضى المقيد ولا يمكن الجمع بين مقتضاه ومقتضى المقيد بدون تصرف واخراج عن الظاهر

وقوله

وقوله بل هو اعم ان اراد ان مدلول المطلق هو الدائر بين الامرين المحتمل صدقه على اي فرد كان
على البدل والقيد فهو باطل جزما لان مدلوله الحصة الشائعة او الماهية لا بشرط كما مر
وان اراد انه معنى عام قابل للصدق على المعين وغير المعين فهو صحيح ولكن مقتضاه صحة العمل
باي فرد كان منه وان كان بضميمة حكم العقل لان الطبيعة توجد في ضمن اي فرد يكون
الامتثال بها يحصل بالاتيان باي فرد كان ومقتضى الاصل براءة الذمة عن التعيين
فهو يقتضي التخيير في الافراد ولا ريب ان هذا ينافي مقتضى المقيد والظاهر ان مراد القائل
هو الشق الاول من الترديد لانه ذكر في موضع اخر ان المراد من المطلق كرقبة ليس اي فرد كان
من افراد الماهية على البدل بل انما كان مدلوله معينا في الواقع وان لم يكن اللفظ مستعملا
في التعيين بل هذا اظهر واكثر في الاخبار نعم في الامر يحتمل الاحتمالين فلا يكون التقييد تخصيصا
وقرينة على المجاز انتهى ملخصا وانت خبير بان كل ما تعلق بالحكم الشرعي على سبيل التعيين في
الواقع فلا بد ان يكون معرفة المخاطب بالتعيين مقصودا فيه من الشارع سواء اراد منه ذكر التعيين او فارقه
وسواء كان في صورة الاخبار كقوله تعالى احل الله البيع او في صورة الانشاء امر كان
كاعتق او نهيا ليتمكن الامتثال فذكر لفظ المطلق وارادة المعين الواقعي مجاز جزما نعم ربما
يصح ذلك في القصص والحكايات مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة وعلى النزاع موضع
المجتنب من هذا القبيل فكلما لو فرض استعمال المطلق وارادة الفرد المعين الواقعي منه ولم
يقترن بقرينة فهو حقيقة في بادي النظر ويحصل العلم بكونه مجازا بعد ظهور القرينة والحاصل
ان استعمال المطلق في المقيد حقيقة على وجهين ومجاز على وجه ومآل الوجهين يرجع الى كون
بالذات الحكم على الكلي ويكون ارادة الفرد مقصودا بالعرض وذلك يحصل في مثل جاء رجل
من اقصى المدينة في مثل ائتني برجل اذا اراد فردا منه اي فرد يكون ومآل الوجه الاخر
الى ذكر المطلق وارادة فرد خاص منه اما باقترانه بما يدل على ذلك او بانكشاف ذلك

بعد ظهور القرينة وكلامنا انما هو في الاخير وهو المتداول في مسائل المطلق والمقيد فلو
قيل بعد قوله وجاء رجل من اقصى المدينة يسعى جاء حبيب النجار يسعى او جاء حزقيل مؤمن
من آل فرعون يسعى يكون بيانا للمجمل لا تقييدا للمطلق فقد خبط القائل خبطا عظيما واختلط
عليه الامر فلا تغفل وقوله الا ترى انه معروض للمقيد فيه ما لا يخفى اذ لا شك ان مدلول رقبة
في قولنا رقبة مؤمنة هو المطلق لا المقيد والمؤمنة هو المقيد وقوله والا لزم حصول المقيد بدون
المطلق فيه انه لا يستلزم ذلك محالا وقبحا بل هو عين الحق والذي لا يمكن تخلف المقيد عنه
انما هو المفهوم الكلي القدر المشترك بينه وبين غيره من الافراد وهو ليس مدلول رقبة في
في قولنا رقبة مؤمنة وبالجملة لفظ رقبة وان كان دالا على المعنى القدر المشترك بين الافراد
في الجملة لكنه يدل عليه المطلق اذا استعمل وحده ويدل على المقيد اذا استعمل مع القيد فلا يلزم
من وجود المقيد في الخارج وجود المطلق بل انما يلزم منه وجود ما وجد في المطلق من المعنى الكلي
ثم ان ههنا كلاما للمحقق البهائي في حاشية زبدته في مباحث المفاهيم وهو انه قال
قد يقال ان القائلين بعدم حجية مفهوم الصفة قد قيدوا المطلق بمفهومها في نحو اعتق
في الظهار رقبة واعتق في الظهار رقبة مؤمنة فاذا لم يكن مفهوم الصفة حجة عندهم
كيف يقيدون بها المطلق فاهذا الا تناقض والجواب ان مفهوم الصفة اما يكون في
مقابلة مطلق كما في المثال المذكور او لا نحو جاء العالم في المثال الثاني ليس مفهوم الصفة حجة
عندهم لئلا يلزم من الحكم بمجيء العالم نفي مجيء الجاهل الا اذا قامت قرينة على ارادة ذلك
اما الاول فقد اجمع اصحابنا على ان مفهوم الصفة فيه حجة كما نقله في النهاية والقائلون
بعدم حجية مفهوم الصفة يخصون كلامهم بما اذا لم يكن في مقابلها مطلق لو اختصهم في حجيته
ما اذا كان في المقابل مطلق ترجيحا للتاسيس على التاكيد وقريب من هذا الاعتراض على
القائلين بان الامر حقيقة في الوجوب كيف قالوا بان الامر الوارد عقيب الحظر حقيقة في الاباحة

انتهى

انتهى قوله ولا اخفاء في بطلان الاعتراض ولا وقع لهذا الجواب اما الاعتراض فلان مفهوم
قوله اعتق في الظهار رقبة مؤمنة عدم وجوب غير المؤمنة لا حرمة عتق غير المؤمنة فلا ينافي
جواز عتق الكافرة وحمل المطلق على المقيد انما هو من جهة ملاحظة المنطوق لا المفهوم فان المطلق
اذا كان عتق فرد واحد ولا ريب ان مع وجوب عتق المؤمنة لا يمكن الامتثال بغيرها وان
كان حمل الطبيعة يفيد وجوب عتق المؤمنة وحصول الامتثال بايجاد الطبيعة في ضمنه فلا يحصل
طلب حتى يحصل الامتثال بغيرها فيكون الاتيان ثانيا حراما فلا منافاة بين القول بعدم
حجية المفهوم ووجوب حمل المطلق على المقيد وان اول قوله اعتق رقبة مؤمنة بان المراد ان
هذا في الظهار عتق رقبة مؤمنة لا مجرد ايجاب عتق رقبة مؤمنة فهو وان كان دفع
الاعتراض في الجملة ولكنه لا يتم ايضا اذ يكفي في نفي جواز الغير وحدة المطلق مع ملاحظة المنطوق
والا حاجة الى استفادته من المفهوم نعم يمكن جريان هذا التوهم في العام والخاص المتوافقين
في الحكم والنفي والاثبات مثل قوله اكرم بني تميم العلماء فان نفي وجوب الاكرام في البعض
ينافي وجوبه في الكل ولا يجري في المطلق ولذلك تراهم متفقين في عدم وجوب حمل العام على
الخاص ثم وانما حصل الحمل بالعام والخاص لتنافي الظاهر واما الجواب فيرد انه يفهم منه قبول
التناقض في الجملة وقد ظهر لك بطلانه وانه لا حاجة الى التمسك بالاجماع والاجماع لا يثبت
حجية المفهوم في الموضع الخاص بل انما يثبت وجوب العمل بالمقيد والظاهر انه ايضا لم يدع
الاجماع الا على ذلك ولم يحضرني الآن كتابه لالاحظ وايضا التمسك بترجيح التاسيس
على التاكيد ايضا مما لا يناسب المقام اذ هو مما يصلح مرجحا لجميع موارد المفهوم والاختصاص
له بما نحن فيه وان قيل انه يجاب بحمله فائدة القيد في اعتبار المفهوم فمنع الانحصار فيما نحن
فيه اذا التاسيس يحصل بحمله على ارادة الافضلية ايضا ومما ذكرنا ظهر ان ما نحن فيه
ليس من قبيل الامر الواقع عقيب الحظر وقد مر التحقيق فيه ولنا على المقام الثاني انه نوع

من التخصيص فان المستفاد من المطلق ومقتضاه ولو بانضمام العقل اليه حصول الامتثال
باى فرد كان من افراده فهو عام لكنه على البدل وقد عرفت في العام والخاص ان الخاص
مبين لا ناسخ الا في صورة تقدم العام وحضور وقت العمل للنسخ بان الدلالة لا بد
ان تكون مقارنة باللفظ فلو كان المقيد بيانا للمطلق لكان المطلق مجازا فيه وهو فرع
الدلالة وهي منتفية والجواب منع لزوم المقارنة ولا يلزم منه شيء الا تأخير البيان عن
وقت الخطاب ولا دليل على امتناعه واجيب ايضا بالنقض بصورة تقدم المقيد فان المطلق الوارد
بعده لا بد ان يراد به المقيد من دون دلالة او بتقييد الرقبة بالسلامة عندهم ايضا واعترض
على الاول بان تقدم المقيد يصلح قرينة لانتقال الذهن من المطلق الى المقيد بخلاف العكس
وعلى الثاني بمنع تناول الرقبة للناقصة حتى يكون مجازا في السليمة ولو سلم فالمطلق ينصرف
الى الفرد الكامل والشايع الثاني وهو كانا منفيين مع اتحاد الموجب حكم حكم وجوب
العمل بهما اتفاقا ومثاله الاكثرون بقوله في كفارة الظهار لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا
كافرا واورد عليه بانه من تخصيص العام لا تقييد المطلق فان النكرة المنفية يفيد العموم ومثله
بعضهم بقوله لا تعتق المكاتب الكافر مع تقييده ذلك بعدم قصد الاستغراق بل حمل اللام على
العهد الذهني واورد عليه بان معناه لا تعتق مكاتبا من المكاتب على سبيل البدل
والاحتمال من غير قصد الى الاستغراق فيكفي في الامتثال بعدم عتق فرد واحد من المكاتب
فقط وعلى هذا ان قوله لا تعتق مكاتبا كافرا بيان لهذا الفرد المنفي فمن اين يحصل الحكم
بعدم اجزاء اعتاق المكاتب مطلقا كما هو الحكم في هذه المسألة سيما مع اعتبار مفهوم الصفة
اقول ويمكن دفع الايراد عن مثال الاكثرين بارادة الجنس فيكون النفي في تنوين
التمكن ويصح المثال الثاني ايضا بارادة الماهية ايضا كما بيناه سابقا فلا حاجة الى
حمله من باب العهد الذهني مع انه ايضا في معنى النكرة ولا يدفع الاشكال مع ان التقييد بعدم

ضد

قصد الاستغراق لا فائدة فيه الا ان يراد دفع توهم ان يحمل من قبيل وانه لا يحب
كل مختال فخور فان اللام داخل على المنفي والنفي انما يفيد نفي العموم لا عموم النفي وهو ادق
بالمطلق من العام واما ما ذكره المورد من ان معناه اه ففيه انه ان اراد ان مكاتبا ما من
المكاتب على سبيل البدل والاحتمال مورد للنهي ومتعلق له مع وصف كونه محتملا فهو
عين النكرة المنفية المفيدة للعموم وان اراد بعد اختيار المكلف تعيينه في ضمن فرد
معين فهو ليس معنى هذا اللفظ بل يحتاج الى تقدير واضمار ومع ذلك فكيف يكون
المقيد بيانا له كما ذكره اذ البيان انما حصل باختيار المكلف ذلك الفرد وان اراد ما جعلهم
من باب جاء رجل من اقصى المدينة فهو مع ما فيه تمام انه ليس من موضوع المسألة في شيء فيه
ان هذا الصنف بالمثال المشهور من هذا المثال فلا وجه للعدول عنه مع انه لا بد ان يكون
مراده من بدل المثال بذلك غير هذا نعم يصح ما ذكره لو اخرج النهي عن معناه الى المعنى الاخر
مثلا ان يراد منه ابق على كل ابتلا لي قدح تيم معنى المطلق ويكتفي في الامتثال بعدم عتق فرد
واحد الى اخره ما ذكره لكنك خبير بانه خارج من مقاصد الفروع واغلب موارد الاستعمال
في الشرع والعرف فان المتعارف امثال ذلك بيان مورد العتق لا بيان مورد ابقاء الرق
فالمطلوب بالذات عتق غير المكاتب لا ابقاء الرق للمكاتب مع ان ارادة فرد ما بعد النهي
يبعد من العموم ما يبعد فرضه غالبا اذ حينئذ المصرح كون نفي ذلك المنفي من الافراد محكوما عليها
بذلك الحكم فيكون معنى لا تعتق مكاتبا ما اعتق من عداه من العبيد وهو وان كان
تم في مثل هذا المثال لو كان مالك المكاتب غيرهما مكاتبه لكن كيف يتم في مثل لا
تقتلوا الصيد مثلا اذ ح يكون معناه لا تقتلوا صيدا الا واحدا ويخرج ايضا الى المعنى الاخر
مثلا ان يقال اذا اصبتم صيودا فبقوا منها واحدا وبه ذلكم فتل الباقي هذا كله
خارج عن العرف والعادة ثم ان الحكم بوجوب العمل بالمطلق والمقيد هنا لا يتم الا بجعلهما

عاما وخاصا والظاهر ان اتفاقهم على ذلك مبني على مثالهم المشهور والا فعلى الفرض
الذي ذكرنا من ارادة الماهية لا بشرط فيمكن الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد اللهم الا ان
يعتمد على الاجماع في ذلك بمعنى انه يكون ذلك كاشفا عن اصطلاح عند اهل العرف
متفقا عليه وهو كما ترى وان اريد الاجماع الفقهي فلا يخفى بعده الثالث وهو ما كانا
مختلفين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فلا تعتق رقبة كافرة فحكمه حكم
المطلق على المقيد ووجهه ظاهر واما الثاني كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار و
تقييدها في كفارة القتل فمذهب الاصحاب فيه عدم الحمل والحق ولا فرق بين الامثلة
المفروضة فيه من كونهما مثبتين او منفيين او مختلفين واختلف الاصحاب مخالفونا
فعن الحنفية المنع مطلقا وعن اكثر الشافعية انه يحمل عليه ان اقتضاه القياس ووجهه اظهر
وعن بعضهم الحمل مطلقا ووجهه واهية لا يليق بالذكر والحق ما اختاره الاصحاب لعدم المقتضي

الباب الخامس في المجمل والمبين والظاهر والمؤول قانون المجمل ما كان دلالته غير واضحة بان يتردد
بين معنيين فصاعدا من معانيه وهو قد يكون فعلا وقد يكون قولا اما الفعل فحيث
لم يقترن بما يدل على جهة وقوعه من الوجوب والندب وغيرهما كما اذا صلى صلاة النبي ولم
يظهر وجهها واما القول فهو اما مفرد او مركب واما المفرد فاما اجماله بسبب تردد
بين المعاني بسبب الاشتراك اللفظي في اول الامر كالقرء او بسبب الاعلال كالمختار او بسبب
الاشتراك المعنوي وهو فيما لو اراد منه فردا معينا عنده غير معين عند المخاطب وذلك
اما في الاخبار مثل جاء رجل من اقصى المدينة واما في الاوامر والاحكام مثل ان تذبحوا
بقرة او اعتق رقبة اذا اريد بها المؤمنة والى هذا ينظر قولهم ان الخاص والمقيد
بيان لا ناسخ وقولهم فيما سيأتي انه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب فيما له ظاهر
ومرادهم فيما له ظاهر هو المطلق على الظاهر وفي النظر الاول ومرادهم بكونه مبينا بالخاص المسلم

لاطلاق

التناقض
لاطلاق المحمول عليه هو المجمل في النظر الثاني فلا يتوهم التناقض بين وصف العام بالظاهر
والمجمل والحاصل ان مرادهم بكون العام والمطلق مجملا وكون الخاص والمقيد بيانا
هو ان الخاص والمقيد يكشفان عن ان مراد المتكلم بالعام والخاص كان فردا معينا
عنده ومبهما عند المخاطب هذا هو الاكثر في الاحكام والا فقد يقترن العام والمطلق
بقرينة تدل على ارادة مرتبة خاصة من العام وفرد خاص من المطلق ولكن لم يقترن ببيان
تلك المرتبة فذلك مجمل في اول النظر ايضا ولكنه مجاز ح ولا يخفى انه مما لاحظ فان القرينة
اخرجته عن الظهور في اول النظر ايضا وقد يحصل الاجمال باعتبار الاشتراك المعنوي
قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده باعتبار امكان صدق الحق على كل واحد من الابعاض
مع ان المراد هو العشر لا غيره والتحقيق انه يرجع الى الاشارة الى القدر المخرج من المال
الذي قد جعل له مثل الزكوة مثلا فالاجمال بسبب الاشتراك المعنوي انما هو فيما لو قيل
اخرج قدرا من مالك واراد قدرا معينا ولم يبين واما اذا سمي ذلك القدر بالحق
الحق معين اذ المراد منه هو القدر المذكور فالاجمال في الحق انما هو باعتبار الاجمال في
مسماه ومن الاجمال تردد اللفظ بين مجازاته اذا قام قرينة على نفي الحقيقة وتساوت مجازاته
واما المركب فاما ان يكون الاجمال فيه بجملته مثل او يعفو الذي بيده عقدة
النكاح المتردد بين الزوج والمراة او باعتبار تخصيصه بمخصص مجهول مثل اقتلوا المشركين
الا بعضهم مع ارادة البعض المعين واحل لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم واحل لكم ما
وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين لجهالة معنى الاحصان فانه قد يجيء بمعنى العفة كما
في احصنت فرجها وقد يكون بمعنى التزوج وقد يكون الاجمال بسبب تردد مرجع الضمير بان تقدم
شيئان يحتمل رجوعه لكل منهما مثل ضرب زيد عمرا واكرمته ومرجع الصفة مثل زيد طبيب
ماهر لاحتمال كون المهارة في الطب او لا اذا عرفت هذا فاعلم ان التكليف بالمجمل جائز

عقلا وواقع شرعا وتوهم لزوم القبح لعدم الافهام فاسد لان ذلك انما يتم اذا كان وقت الحاجة والفائدة فيه قبل الحاجة الاستعداد والتهيؤ للامتثال وتوطين النفس ووقوعه في الايات والاخبار اكثر من ان يحتاج الى الذكر وقد مضت بعضها وستسمع ثم ان من هنا فروعا منها الاول ذهب اكثر الاصوليين الى انه لا اجمال في اية السرقة لا من جهة اليد ولا من جهة القطع وذهب السيد المرتضى وجماعة من العامة الى اجمالها بسبب اشتراك اليد بين جملتها وبين كل واحد من ابعاضها وقيل باجمالها باعتبار القطع ايضا لاشتراكه بين الابانة والجرح حجة السيد مع طرد مستقيم بها ان اليد تطلق على الجملة وعلى كل عضو منه كما يقال غمست يدي في الماء اذا غمسه الى الاشاجع او الى الزند او الى المرفق واعطيته بيدي وكتبته بيدي مع انما حصل بالانامل والاستعمال دليل الحقيقة فثبت الاشتراك قال وليس قولنا يد يجري مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان يقع على جملة يختص كل منها باسم من غير ان يقع انسان على ابعاضها بخلاف اليد ونظيره كذلك استدلال من يعتبر القطع ايضا الاجمال والجواب ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر مرارا والتبادر علامة الحقيقة والمتبادر من اليد انما هو المجموع الى المنكب والشاهد على ما ذكرنا انه اذا قيل فلان بيده وجع بني لاي موضع من يده ترجع وجع لاي يد منه يوجع نعم يصح الاستفهام بالنسبة الى العضو الخاص فعلم انه موضوع للمفهوم الكلي الذي يصدق على مجموع ذلك العضو ولا ريب انه لو كان اليد موضوعا للكل واحد من الاجزاء يصح الاستفهام بانه اي اليد ومن القطع الابانة والمقايسة بالانسان وتمثيل في مقابلة اليد دون زيد لان الانسان لا يوضع الا للمفهوم الكلي واطلاقه على الشخص من باب اطلاق الكلي على الفرد فهو المناسبة بالمقايسة والتمثيل ولا يخفى عليك ان كليهما مثل اليد فيقع قبلت زيدا او انسانا وانما قبل وجهه او ضربت زيدا رجله وكذا بالعكس فان مرادهم في النزاع في ذلك انما هو بعنوان المثال وهذا الكلام يجري في نحو الرجل

والوجه

والوجه والراس والجسد واليوم والليل وغير ذلك مما يكون ذا اجزاء كل جزء منه يسمى باسم على حدة ويطلق اسم المجموع على كل منها والتحقيق في الكل ان الاسامي في الكل موضوعة للمجموع واطلاقها على الابعاض مجاز نعم ههنا معنى دقيق ينفع في حل الاشكال في بعض موارد هذه المسألة وهو انهم اختلفوا في حقيقة الليل والنهار وطال التشاجر بينهم فقيل بانه ما بين طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس وقيل ما بين طلوع الشمس الى الغروب وقيل بالاشتراك وقيل يكون ما بين الطلوعين واسطة والتحقيق عندي القول الاول ولكنه اتفقوا ان من اشتغل من اول طلوع الشمس الى الغروب بعمل مفيد صدق عليه انه عمل يوما حقيقة فلو صام اجير يوم بنية منه وكذا لو وقع مورد نذر وكذا لو دخل في بلد في اول طلوع الشمس الى الغروب بعمل مفيد صدق عليه انه عمل يوما حقيقة المجيب في ذلك اليوم من ايام اقامته وبيان ذلك ان هذا من خواص الاضافة لان المضاف اليه حقيقة في هذا القدر فهذا عمل يوم حقيقة واقامة يوم حقيقة لانه عمل في اليوم الحقيقي واقامة في اليوم الحقيقي فهذا حقيقة عرفية للتركيب الاضافي ولذلك لو بعث ليلة في الدار وتولد منه القدر المتعارف من التعشي والجلوس بعدها فهو معنى حقيقي وعليه يتفرع مقدار المضاجعة في قسم الزوجة وهكذا في الطائف فلو قيل فلان ضرب زيدا فلا ريب انه حقيقة وان وقع الضرب على بعض اعضائه وكذا لو قال جرح زيدا وكان جرح يده ورجله ونحو ذلك ولكن اذا قيل ابن يده عن جسده لا يتأمل في ان المراد هو مجموع العضو الى المنكب ولا يتأمل احد انه كفه وساعده وعضوه وكذا اذا قيل اغسل جسدك يفهم منه تمام الجسد واما اذا قيل جرح يد زيد او جسد زيد او ضرب على جسد زيد لا يفهم منه تمام بل يكفي حصوله في الجملة ولذلك يحسن الاستفهام بانه في اي موضع منه لا اي يد ولا اي جسد وعلى هذا فاذا قيل اغسلوا وجوهكم يجب غسل تمام الوجه وكذا اغسلوا

ايديكم لو لم يكن قوله تعالى الى المرافق وكذا لو قيل امسحوا رؤسكم ولذلك اختلفوا في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم مع ذكر الباء في كونه مجملا وعدمه ونحن قد تخلصنا عن الاجمال ببيان ائمتنا من كون الباء للتبعيض بالنص الصحيح واختلف الناس فيه على اقوال فذهب الحنفية الى انها مجملة وبينها النبي صلى الله عليه وسلم بمسح ناصيته ودليله ان الباء اذا دخل في محل المسح تعدى الفعل الى محله فيتسوعبه دون الالة مثل مسحت راس اليتيم بيدي وموجب ذلك في الاية مسح بعض الراس والبعض محتمل السدس والربع وغيرهما وفيه ان المراد مطلق البعض ومسماه وهو يحصل في ضمن اي الابعاض اختار كما لا اجمال وذهب جماعة منهم الى وجوب مسح الكل لمنعهم مجيء الباء للتبعيض ويقولون انه للالصاق والبعض حقيقة في المجموع وذهب بعض منهم الى القدر المشترك لمجيئها لكلا المعنيين في المجاز والاشتراك خلاف الاصل فتعين القدر المشترك وهنا جماعة منهم بانها للتبعيض مدعين انها اذا دخلت على اللازم كانت للتعدية واذا دخلت على المتعدي كانت للتبعيض لان العرف انما يفهم في مثل مسحت يدي بالمنديل البعض واجيب بالمنع وبان الباء في المنديل للالة للاستعانة والالية وهو يقتضي ذلك بخلاف ما نحن فيه والحق مجيئه للتبعيض كما ذهب الكوفيون ونص الاصمعي على مجيئها له في نظمهم ونثرهم وهو المنقول عن ابي علي الفارسي وابن كيسان وعده صاحب القاموس من معانيه وكذا ابن هشام في المغني فلا عبرة بانكار سيبويه وابن جني ذلك مع ان الشهادة على الاثبات مقدم ومع جميع ذلك صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام ناطقة عن ذلك الثاني اختلفوا في نحو قوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي مما نفي فيه الفعل ظاهرا والمراد نفي صفة من صفاته هل هو مجمل ام لا على اقوال ثالثها انه ان كان الفعل المنفي شرعيا كالصلوة والصيام او لغويا ذا حكم

واحد

واحد فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر من معنى فهو مجمل والحق عدم الاجمال كما اختاره الاكثر واحتجوا عليه بما تحريره وتوضيحه ان الفعل المنفي في هذا التراكيب كان من قبيل العبادات وقلنا بانها حقيقة شرعية في الصحيحة فمفاده يصح نفي الذات ويمكن حمل التركيب على حقيقته اللغوية لعدم منافاة وجود تمام اركان الصلوة التي تطلق عليها الصلوة حقيقة على القول بكونها اسامي للاعم لنفي اسم الصلوة حقيقة عنها على هذا القول اذ صح الحمل على المعنى الحقيقي فحملها عليه اذ المانع عنه لم يكن الا عدم الامكان باعتبار وجود الاركان في الجملة وقد انتفى اعتبار ذلك على هذا القول فاذا صح الحمل على نفي الذات فيعلم ان ذلك بسبب كون ما انضم مع تلك الاركان من مثل الطهور والفاتحة شرطا او جزءا والا لما صح نفي الذات فعلم بذلك انتفى كونها شرطا او جزءا ايضا فينتفي الاجمال فلا اجمال وان لم يكن من قبيل العبادات وكان ولم نقل بكونها حقائق في الصحيحة بل يكون حقيقة في الاعم فان قلنا بثبوت عرف في هذا التركيب بان يكون المراد من امثالها نفي الفائدة كما في قولهم لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد فيحمل عليه ويعبر عن الفائدة بالصحة اذ كان في مثل العبادات اذ الصحة ترتب الاثر وهو مساوق للفائدة وان لم نقل بثبوت ذلك فالامر مردد فيها بين ان يكون المراد نفي الفائدة او نفي الكمال اذا تردد الامر بين هذين المجازين فنقول ان نفي الفائدة والصحة اقرب الى الحقيقة اي نفي الكمال فيحمل عليه فلا اجمال ايضا اقول ويعارضه اولا ان الكتاب بعرفه انه لا حاجة الى الغام كونها حقيقة شرعية في الصحيحة بل يكفي ارادة الاركان المخترعة الصحيحة منها ثم ان التمسك بقرينة المجاز اقرب من اثبات اللغة بالترجيح ومن باب تعيين احد المجازات بكثرة التعارف ولذلك بني هو لعدم اذا كان بلا شفعة والمراد بكثرة التعارف كثرة ارادة هذا المجاز وظهوره في العرف لا حسن ورودها حقيقة فيه لتناقضها احتج القائل بالاجمال

تقدم

العرف في نفي الصحة والكمال وتردده فيلزم الاجمال والجواب اما اولا فبان اهل العرف
مختلفة في الفهم فبعضهم يدعي ظهور هذا وبعضهم ظهور ذلك فلا اجمال عند احد منهم وكل
يعمل على ما يفهم واما ثانيا فبان اهل العرف مترددون بمعنى عدم استقرار رايهم على
تساوي الاحتمالين في كل مورد قلنا لا نم التردد وان سلم فهو في المبادي واما بعد التامل
فنفي الصحة ارجح لكونه اقرب الى الحقيقة فيقدم على غيره وان اردنا ان الالفاظ مختلفة في
الفهم فمنهم من نفي الصلوة لجار المسجد الا في المسجد نفي الكمال ومن قوله لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب نفي الصحة وهكذا قلنا نم بل الظاهر في الكل نفي الصحة والاجماع وسائر الادلة وهو
المخرج عن مقتضى الصحة والظاهر في الاول ويظهر حجة المفصل ممن يدعي كون الفاظ الشرع
كلها حقيقة في الصحة الثالث اختلفوا في التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان مثل حرمت عليكم
امهاتكم والخمر والخنزير والميتة واحلت لكم بهيمة الانعام وما وراء ذلكم والطيبات وغير
ذلك وكل ما تعلق بلفظ الحل والحرمة من الاحكام والاكثر على عدم الاجمال واحتجوا عليه بان استقراء
كلام العرب يقضي بان مثل ذلك المراد هو الفعل المقصود من ذلك كالاكل في الماكول والشرب في
المشروب واللبس في الملبوس والوطي في الموطوء وانت خبير بان المقامات في امثال ذلك
مختلفة اذ الشيء قد يتصف بكونه ماكولا وبكونه مبيعا وبكونه مشترى وهكذا المشروب قد
يقصد بالخمر الشرب وقد يقصد البيع وقد يقصد الشرى وغير ذلك وكذا قد يكون الشيء
الواحد مشتملا على اشياء كالميتة المشتملة على اللحم والشحم والاهاب والعظم والصوف والمقصد
من الاهاب قد يكون هو اللبس وقد يكون هو الاستقاء وغير ذلك فلا بد من ملاحظة
ذلك فارادة الوطي من الموطوء والمنكوح من الامهات والبنات ونحوها والقول بان المقصد منها ذلك
لا معنى له الا ارادة بعض العنوان منها في مقابلة المراة بالرجل وخلقة العنوان مع
ان في المقصد المقام دفعا من الوطي واما مع عنوان الام والبنت بدون قرينة على ان ذكرها

في مقام بيان المحرمات والمحللات من حيث النكاح فيشكل دعوى ذلك وكذا الميتة في مقام
لو لم يظهر قرينة على ان المراد بيان الماكولات فالاستصباح والاكل واتخاذ الصابون بالنسبة
الى الشحم متساوية فلو قيل حرم عليكم شحوم الميتة فلا يخفى ان الاجمال ثابت ولا كلام فيما
ظهر من القرائن ارادة فرد من الافعال والظاهر ان مراد المنكر هو عدم دلالة اللفظ بالذات
على شيء مع تعدد الافعال الا في مثل اية التحريم المنادية بان المراد بيان من يجوز نكاحها
من النساء ومن لا يجوز ولا ريب ان الاجمال فيما لا قرينة فيه ثابت ويمكن دفع الاجمال في
امثال ذلك بحملها على الجميع لئلا يلزم القبيح في كلام الحكيم وعراؤه عن الفائدة واحتج
القائل بالاجمال بان تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصلح متعلقا لان
الاحكام انما تتعلق بافعال المكلفين ولا يمكن اضمار كل الافعال المتعلقة لان الاضمار
خلاف الاصل ولا يرتكب الا بقدر الضرورة وهي ترتفع باضمار البعض ولا دليل على حقيقة
شيء منها فيقع الاجمال واجاب عنه بمنع عدم الدليل على الخصوصية لان الظهور ما هو المقصد منه في
العرف يرجح ذلك الفعل وقد عرفت ما في ذلك فالتحقيق في الجواب ان ما لم يثبت من الخارج
مرجح لاحد المعاني فحملها على الجميع اذ قد لا يرتفع الضرورة الا بذلك كما هو وهو يرتفع باضمار
البعض مطلقا قانون المبين نقيض المجمل فهو ما دلالته على المراد واضحة وقد يكون مبينا
بنفسه مثل قوله تعالى والله بكل شيء عليم فان افادته لشمول علمه تعالى بجميع الاشياء بنفسه للغة
لا لشيء خارج وفي هذا المثال تامل اذ العام ظ في الشمول وليس بنص نعم مع انضمام الخارج
اليه يصير نصا لكنه ليس مقتضى اللغة وقد مر في الفرق بين النص والظاهر ما ينفعك هنا وقد
يكون مع تقدم اجمال كقوله تعالى اقيموا الصلوة بعد حصول البيان بفعله والعام المخصص وغيرها
وتسمية القسم الاول بالمبين انما هو مسامحة واما الاسم من باب ضيق فم الركية فان اهل اللغة
وضعوه مبينا والبيان ماخوذ من بان بمعنى ظهر او من البين وهو الفرقة بين الشيئين وهو

لما المراد بر ضد البين وهو التبيين كالكلام بمعنى التكليم والسلم بمعنى التسليم واما الدال
على ذلك وهو الدليل على التبيين واما ما يتعلق به التبيين هو المدلول ومفاد العلم من الدليل
وقد يسمى ما مر البيان مبينا على لفظ الفاعل وهو يحصل بالقول اجماعا وبالفعل على الاقوى
اما القول فمن الله تعالى كقوله تعالى صفراء فاقع لونها تسر الناظرين فانه بيان للبقرة في قوله
تعالى ان تذبحوا بقرة على الاصح ومن الرسول كقوله فيما سقت السماء العشر بيانا لمقدار
الزكوة المامور باتيانها واما الفعل فهو قد يكون دلالته على البيان بمواضعه كالكتابة
وعقد الاصابع والاشارة بالاصابع في تعيين عدد ايام الشهر وغيره او بغيرها كما بين
الصلوة والحج بفعله واتيانه بالاركان على ما هي عليه وقد يكون تركا كما لو ركع في
الثانية بغير قنوت فانه يدل على عدم وجوبه ثم العلم بكون الفعل بيانا اما بالضرورة من قصده
او بقوله ان هذا الفعل بيان للمجمل او امره بان يفعل مثل ما فعله مثل قوله صلوا كما رايتموني
اصلي فانه ليس فيه بيان فعلي لافعال الصلوة بل احالة على ما فعل في الخارج فظاهر ما توهم
ان هذا بيان قولي لا فعلي او بالدليل العقلي كما لو امر بفعل مضيق مجمل ثم فعل فعلا يصلح للكون
بيانا فالحكم بانه بيان له والا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وخالف بعض العامة
في جواز كون الفعل بيانا محتجا بان البيان بالفعل يوجب الطول فيتاخر البيان مع امكان
تعجيله وفيه اولا انه قد يكون القول اطول من الفعل وثانيا انه يلزم تاخير البيان لو لم
يشرع بالفعل بعد امكان الشروع وبعد ما شرع فان احتاج الى زمان طويل لا يتسع
بدله في القول فالزمان المحتاج اليه وثالثا انه لا قبح في هذا التاخير سيما اذا كان
اصلح ورابعا ان امتناع تاخير البيان مع امكان التعجيل انما يسلم قبحه اذا كان عن
وقت الحاجة وهو خارج عن الفرض قانون ذهب اصحابنا وجميع اهل العدل الى امتناع
تاخير بيان المجمل عن وقت الحاجة لاستلزامه تكليف ما لا يطاق واما تاخيره عن وقت

الخطاب ففيه اقوال الائمة المشهور الجواز وفصل بعضهم فجوزه في غير ما له ظاهر واما ما له ظاهر
كالعام والمطلق والامر الظاهر في الوجوب فلا يجوز فيه تاخير البيان واما مع البيان الاجمالي
فلا باس وربما زاد بعض العامة عدم جواز تاخير البيان في المنسوخ ايضا فذهب الى
لزوم اقترانه بالبيان الاجمالي بان يقول ان وقت الخطاب ان هذا الحكم سينسخ وهو
في غاية الضعف للاجماع من العامة والخاصة على عدمه بل جعلوا تاخير بيان الناسخ من
شرايط النسخ لنا على الجواز مطلقا عدم المانع عقلا ووقوعه في العرف والشرع اما الاول
فلما سيتبين من ضعف ما تمسك به المانع وامكان المصلحة في التاخير مثل توطين المكلف
نفسه على الفعل والعزم عليه الى وقت الحاجة وتهيؤه للفعل حتى يكون عليه اسهل بل
قد يكون التاخير اصلح لان مع اقتران البيان ربما يعلم سهولة التكليف والتوطين عليه
الى وقت الحاجة سهل واما مع عدم الاقتران فربما يحتمل كون المكلف به اشق مما هو مراد
في نفس الامر ويوطن نفسه على الاشق والاسهل مع ان المطلوب منه هو الاسهل وفي صورة
اقتران البيان بارادة الاسهل لا يوطن الا على الاسهل ولا فرق في ذلك بين الاوامر
والتكاليف والحكايات والقصص فما توهم بعض القائلين بجواز تاخير البيان عن وقت
الخطاب مطلقا من عدم جوازه في الاخبار والحكايات نظرا الى انها ليس لها وقت حاجة بل الغرض
منها التفهيم ولا بد ان يكون مقترنا بالخطاب لا وجه له اذ من الجائز ان يكون المراد من الخبر
لازم فائدته مثلا ان يعتقد على ما هو ظاهر تحصيله ما يحصل من حقيقة المراد فيمكن تاخير
زمان الاحتياج الى بيان نفس المراد والعلم باصل الخبر وحصول فائدته بذاته مثلا ان
يحتمل مع انه ضرب باشد بالاجل تعذيب والبلاد وتشويشهم او لا جل فرح اعدائهم وتحزينهم
ثم يبين ان المراد الضرب لشديد واما الثاني فكثير لا حاجة الى البيان اما في العرف
فلانه يصح عرفا ان يقول الملك لاحد من عماله قد وليتك البلد الفلاني فاذهب اليه

فاذهب البهيمي وقت كذا وساكتب الك كتابا فيه بيان ما تعمله هناك وارسله اليك
عند اشتغالك في عملك واما في الشرع فمنها قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فهي
كانت معينة في الواقع والا لما سئلوا عن المعينين بقولهم ادع لنا ربك يبين لنا ما هي
ثم بينه بقوله بقرة لا فارض ولا بكر الى قوله فاقع لونها تسر الناظرين وقيل انه
من هذا الباب بلفظ قوله تعالى ان تذبحوا بقرة فانه يفيد التخيير وقوله وما كادوا يفعلون فانه
ظاهر في قدحهم على الفعل وانما وقع السؤال تعنتا فشدد الله عليهم ونقل عن ابن عباس
انه قال لو ذبحوا اي بقرة لاجزتهم لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وفي عيون
اخبار الرضا لو ذبحوا اي بقرة اجزتهم ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم انتهى فلفظ
بقرة سيدفع بالقراين المتاخرة وقوله وما كادوا يفعلون يعني من جهة التولي في الامتثال
ومن جهة عظم ثمن البقرة فقد روي انه بلغ الى ملاء مسكها ذهبا فارادوا ان لا يفعلوا
ولكن اللجاج حملهم على ذلك واتهامهم موسى حتى تم عليه واما قول ابن عباس فمحمول على تسليم
لا حجة فيه واما حديث العيون فما رض بالقرنية تفسير الامام وعماد تفسير علي بن ابراهيم عن
الصادق وغيرهما ومنها قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مع تاخير بيان تفاصيلهما من الاركان
والمقدار واشتراط الحرز والنصاب وتخصيص الزاني بالمحصن واما بيان العائمة فقد خرج
بيان ما النظم فيجي واما ما هو عين في العرف والشرع ايضا فكثير من ان يحصى ومنها الايات المتعلقة
في حكم السارق والزاني وغيرهما وكما لا ملاحظة عموم التكاليف للظانين لبقائهم الى
اخر الامتثال جامعا للشرائط مع ان الصائم قد يمرض والصائمة قد تحيض والمصلي قد يموت
بين الصلوة الى غير ذلك واحتج المانع مطلقا اما على عدم التاخير في المجمل فبانه لو جاز لجاز خطاب
العربي بالزنجية من غير بيان في الحال وهو قبيح لعدم فهم المراد والجواب منع الملازمة للفرق

لوعلموا اني

بينهما فان خطاب العربي بالزنجية لا يحصل عند العلم بشيء من اصناف الكلام وضروب القول
حتى انه لا يميز بين كونه خبرا او انشاء مدحا او ذما ثناء او شتما بخلاف المجمل فان
المخاطب يفهم انه يريد به احد معانيه المحتمل ويوطن نفسه على الامتثال بما يبين له انه مراد
ولو فرض في خطاب العربي بالزنجية حصول فهم في الجملة للسامع بقراين المقام وكان له ان
تفسير له فلا نسلم بطلان اللازم حينئذ واما على عدم الجواز فيما له ظاهر فبما احتج به المفصل وسنذكره
ويجيب عنه واحتج المفصل اما في المجمل فبما بيناه فيما اخترناه واما على عدم جواز تاخير بيان
ما له ظاهر فبان خطاب الحكيم بلفظ الحقيقة وهو لا يريد منه ودون طلب قرينة على المراد بل
ذلك دلالة له على غير المراد لان الاصل في اللفظ حمله على معناه الحقيقي واما المجمل فلم
تكن فيه مرجح لارادة احد معانيه فيقتصر على ما اقتضاه الوضع الحقيقي ويتوقف بسبب الاجمال
الحاصل في الوضع فليس فيه دلالة على غير المراد بل فيه دلالة على المراد في الجملة ايضا بخلاف الحقيقة
التي اريد منها المعنى المجازي بدون نصب القرينة وبان الخطاب وضع للافادة ومن
سمع العام مثلا مع تجويزه ان يكون مخصوصا ويبين في المستقبل فلا يستفيد في هذه
الحالة به شيئا والتحقيق في الجواب عن الدليل الاول ومناطه لزوم القبح من جهة انه اغراء
بالجهل وهو قبيح وفيه منع كلية الكبرى لغاية وفور التكاليف الابتدائية كتكليف ابراهيم
بذبح ولده وما قيل ان التكليف انما كان بالمقدمات وجزمه انما كان من خوفه من ان يومر
بنفس الذبح بعيد لا يليق بمدح ابراهيم بذلك المدح وقدم الاشارة الى ذلك التكليفات لا
في العرف والعادة اكثر من ان يحصى وقد حققناه في مبحث تكليف الامر مع العلم بانتفاء الشرط
فاذا كان مصلحة في توطين المكلف نفسه على ظاهر العموم الى وقت الحاجة ويحصل له هذا ثم
ثم تبين له ان المراد هو الخصوص او الندب فلا مانع منه وقد يجاب بمنع لزوم الاغراء لانه
يلزم حيث ينتفي احتمال التجوز وانتفائه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على اثبات منع التاخير

مقايسة

مطلقا وقد فرضنا عدمه وما يقال ان الاصل في الكلام الحقيقة معناه ان مع فوات
وقت القرينة وهو الحاجة في هذا المقام او تجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا لا انه
انه لا يحمل اللفظ على حقيقته حتى يتم الكلام وانه يجوز تاخير القرينة عن وقت التلفظ
كما في الجمل المتعاطفة المتعقبة بمخصص وايضا قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة
العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه فثبت جواز تاخير القرينة عن
اللفظ وعدم لزوم الاغراء وكذلك قد جوزوا اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي
من دون اسماع المخصص فكما ان احتمال وجود المخصص يوجب عدم الحمل على الحقيقة حتى
يحصل الفحص فكذلك احتمال ذكر القرينة في زمان الحاجة يوجب ذلك وفيه ان الحمل
على الحقيقة فيه مقتضى القطع الظن والمدار على الظنون في مباحث الالفاظ ولا ريب ان
احتمال التجوز ضعيف في جنب ارادة الحقيقة ولا ريب في حصول الظن بعد الفراغ من الكلام
بعدم القرينة وان المراد هو الحقيقة وقد صرحوا بان معنى الاصل في قولهم الاصل في
الحقيقة هو الظن وما ذكره المجيب في معنى اصالة الحقيقة فمخصوص به وما استشهد به من
جواز تاخير القرينة عن اللفظ الى اخر الكلام فهو قياس مع الفارق لان وقت اشتغال
المتكلم بالكلام يحتمل لما لا يحتمله حال السكوت عنه كما يقتضيه العرف والعادة وذلك ليس
لتفاوت زمان التاخير في الطول والقصر كما توهم بل لمدخلية الاشتغال وعدم الاشتغال
في ذلك واما الاستشهاد بالعام المخصوص بدلالة العقل من دون اعلام السامع ذلك
فهذا انه غير مضر لان اعطاء العقل للمكلف رافع للاغراء ودلالته قرينة على ارادة التخصيص
فان العقل والشرع متطابقان يفسر كل منهما الاخر ومع عدم تعقل المخاطب فلا ريب في
قبحه الا ان لا يتعقل العموم بحيث يشمل الفرد المخرج بالعقل وهو ايضا كاف في عدم الاغراء ولو
فرض تعقله للعموم وعدم تعقله للتخصيص الا بعد زمان فهذا يكون من باب تاخير البيان عن

وقت الخطاب فيلزم فيه الاغراء ويمنع قبحه واما تجويز اسماع العام المخصص بالدليل السمعي
فلا دخل له بما نحن فيه اذ العام اذا كان مما خوطب به المخاطب لسان الشرع هو ايجاب الامر به
افهامه والعمل عليه اما اقتضاه فعلا وتعليما للغير فيجري فيه ما سبق من عدم جواز تاخير
بيان المخصص عن وقت الحاجة واما عن وقت الخطاب فاذا اخره فيلزم الاغراء جزما لا
حمله على ظاهره فالتحقيق في الجواب منع قبح ذلك الاغراء حتى يبين له المخصص بما يذكره الى وقت
الحاجة او احالته على ارادة وامراه اصلا او كتابا فاما اذا لم يكن السامع ممن يراد فهمه الخطاب
كالعجمي والعامي البحت فهو ليس بمخاطب بذلك حتى يترتب عليه احكام الخطاب بل مخاطب
بالاخذ من العالم وكذلك من يفهم الخطاب لكن لا يحتاج الى العمل به واما اذا كان العام
من باب الادلة الواردة من الشرع لا من باب الخطاب كما هو كذلك بالنسبة الى زماننا على ما هو
التحقيق من اختصاص الخطابات بالمشافهين فيخرج عن محل النزاع فان الكلام في لزوم الاغراء
وقبح الخطاب بخطاب يراد هو العمل بمقتضى هذا العام الذي بلغنا او معناه مع ما يقتضيه
سائر الادلة التي لم نعثر عليها وهي في الاصول يقينا او ظنا الا خصوص العام وهذا المقام
هو الذي يقولون يجب الفحص عن المخصص في الاصول بناء هو العمل بما فهمه من مجموع الادلة
ولا اجمال في هذا الخطاب ليس من باب الخطاب بالمراد وارادة غيره ايضا وهذا الغرض الحاصل
في زماننا الان هو ايضا قد يحصل من زمن الشارع ايضا اذ ليس كل احد في زمن الشارع يسمع الخطابات
شفاها عموما كان او خصوصا بل يقولون ان مرادهم فهمه والعمل به بل الائمة كانوا يقررون
اصحابهم على العمل بما يفهمون من الجمع بين اخبارهم وفهمهم واجتهادهم في تطبيق الروايات
بالكتاب وبمذاهب العامة وبسيرة النبي وغيرها في الاذعان بكون العام باقيا على عمومه
ام لا في غير محل الخطاب الشفاهي وما فرضناه غير الخطاب بالعام المخصوص شفاها من يريد
به الافهام مع عدم اسماع مخصصه وما نحن فيه من قبيل الاول وما ذكره المجيب قبيل الثاني

فحطام

فالكلام

وبينهما بون بعيد هذا مع ان الشيوع والغلبة في التخصيص زاحم اصالة الحقيقة في العام
وذلك لا يوجب تاسيس القاعدة التي عليها الامر وهو ان مجرد احتمال التجوز يوجب
التوقف على الحمل على اصل الحقيقة مع انا قد اشرنا في مبحث البحث عن المخصص ان البحث عن
المجاز في بحث البحث عن المعارض معنى آخر ولزوم التوقف عن العمل بالدليل حتى يتفحص
عن معارضه عاما كان الدليل او غيره من الظواهر مثل الامر والنهي غير التوقف عن
حمله على اصالة الحقيقة حتى يعلم عدم القرينة والمجاز وهذا التوقف الذي اورده
المجيب باب الاول لا الثاني وقد يجاب بالنقض بالنسخ وتوجيهه ان المنسوخ لا بد ان يكون ظاهرا
في الدوام وان كان من القرائن الخارجية لان دلالة اللفظ الحقيقة فبعد مجيء الناسخ
يعلم انه غير مراد ومن هذا التجاء بعضهم الى القول بلزوم اقتران المنسوخ بالبيان الاجمالي
وهو باطل اما الجواب عن قولهم ان الخطاب وضع للافادة الى آخره فهو ولا نسلم وضوحه بتاخير
بيان المجاز وثانيا بان الفائدة حاصلة من العزم والتوطين على الظ **تنبيه** قد عرفت وجوب
البيان في الجملة فاعلم ان البيان انما يجب لمن اراد الله افهامه دون من لا يريد افهامه للزوم
التكليف بالمحال الاول دون الثاني ثم الاول قد يراد منه فهم ما تضمنه الخطاب من نفس
فعلا كالعالم في الصلوة وقد لا يراد منه الا معرفة المضمون لارشاد الغير كمسائل الحيض لمن
الثاني قد لا يراد منه الا معرفة المضمون العامل بمضمون الخطاب ايضا كالعوام بالنسبة الى
مسائل الحيض وقد يراد منهم فعلا كالعبادات بالنسبة الى العوام ومسائل الحيض بالنسبة
الى النساء فان وظيفتهم الاخذ عن العالم **قانون** قد عرفت معنى الظ واقسام الحكم و
على معنى المأول ايضا ونقول ههنا ايضا الظ ما دل على معنى دلالة ظنية راجحة مع احتمال غيره
كالفاظ التي لها معان حقيقة اذا استعملت بلا قرينة تجوز سواء كانت لغوية او غيرهما
ومنه المجاز المقترن بالقرينة الواضحة على ما اشرنا اليه سابقا واما المأول فهو في الاصطلاح

اللفظ المحمول على معناه المرجوح وان اردت تعريف الصحيح منه فزد عليه بقرينة مقتضية
له والقرينة اما عقلية مثل قوله تع يد الله فوق ايديهم ومثل يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء
اما لفظية كحمل آية الصدقة على بيان المصرف لا الاستحقاق والملك بقرينة ملاحظة قبلها وهو
قوله تع ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون
فالآية رد عليهم وردع عما اعتقدوا انه يجوز في ذلك بل انه بهم في مصرفه وثمرة ذلك عدم
وجوب التوزيع على الاصناف اصالتهم وعما يكون القرينة منفصلة مثل الاخبار المخصصة
بالسنة والاجماع وغيرهما وان شئت جعلت المجاز كلها من باب المأول بالنسبة الى اللفظ
مع قطع النظر عن القرينة سواء قارنها القرينة او فارقتها مع ملاحظة الهيئة المركبة من اللفظ
والقرينة ظ ومع قطع النظر عن القرينة مأول وهو بعيد فالتحقيق ان يقال ان المجاز ما اقترن
بالقرينة الدالة على خلاف ما وضع له والمأول ما لم يقترن به وعلى هذا فاليد في الآية ليست
بمجاز بل هي ظ في معناها الحقيقي عند عامة العرف محمولة على خلاف ظاهرها عند اهل المعرفة
والقرينة على هذا الحمل هو العقل الحكمي وعلى هذا فيظهر الفرق بين قولنا رايت اسدا يرمي ويد الله
فوق ايديهم وعلى هذا فكل المجازات التي لها ظ وتاخر بيانها عن وقت الخطاب مأولات و
كذلك العمومات المخصصة بما هو منفصل عنها واطلق عليها المجاز فتوسع لاجل احتمال ان يكون
القائل اراد منها حين التكلم ما ظهر بيانه اخيرا ونصب قرينة عليها حين التكلم لكنها
اختفيت علينا ولا يجوز ارتكاب التاويل الا مع تعذر الحمل على الظ بان تحقق عليه دليل راجح
على ظهور اللفظ وكما ان الراجح متفاوت في مقدار الرجحان فالمرجوح ايضا متفاوت فمنها
قريب ومنها بعيد ومنها ابعد واما ما لا يحتمله اللفظ فلا يجوز تنزيله عليه وتفاوت القرب
والبعد انما يكون بسبب تفاوت افهام الناظرين واشتغالاتهم وتفاوت القرائن فربما
يكون اللفظ عند احدهم ظاهرا وعند الآخر مؤولا او بالعكس وقد ذكر الاصوليون اقسام الا

التاويل وقريبها وبعيدها في كتبهم الاصولية لا فائدة في التعرض لها والكلام عليها **الباب**
السادس في الادلة الشرعية وفيه مقاصد **المقصد الاول** في الاجماع **قانون** الاجماع لغة العزم
والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق خاص يدل على حقيقة مورده واختلف العلماء في حده
ولا فائدة في ذكر ما ذكروه وجرحها وتعديلها فلنقتصر على تعريف واحد يناسب مذهب
العامة ثم نذكر ما يناسب مذهب الخاصة اما الاول فهو اتفاق المجتهدين من هذه الامة
على امر ديني في عصر من الاعصار فقيد الاجتهاد لعدم اعتبار وفاق العوام وخلافهم و
التخصيص بهذه الامة لانهم لا يقولون بحجية اجماع ساير الامم وان اتفق لبعضهم بعض ذلك و
اما الشيعة فيلزمهم القول بحجيته لان حجية الاجماع عندهم باعتبار دخول المعصوم وهو لا يختص
عندهم بزمان دون زمان واما ما ذكره بعضهم في اول نكاح القواعد من ان عصمة
الامة من خواص نبينا صلعم فقد نقل المحقق البهائي عن والده عن مشايخه ان مراده العصمة
والمسخ والخسف ولا اعتراض عليه التقييد بالامر الديني لاخراج ما ليس منه مثل العقليات
المحضة والدنيوية عن الاعتقادي والفرعي وقيد عصر من الاعصار لعدم اشتراط اجماع
ما مضى وما ياتي والا فلم يتحقق بعد اجماع واما الثاني فهو اتفاق جماعة تكشف اتفاقهم
عن راي المعصوم فقد يوافق ذلك مع ما حده العامة به وقد يتخلف عنه فانهم يعتبرون
اتفاق جميع علماء الامة ومع اتفاق الجميع فهو اتفقنا المعصوم ايضا لعدم خلو العصر عن معصوم
عندهم اولا ومع اتفاق جميعهم يحصل العلم بانه ماخوذ من رئيسهم ثم ان اصحابنا متفقون
على حجية الاجماع ووافقهم الاكثر المخالفين ولكن منهم من انكر امكان العلم به ومنهم من انكر
حجيته والكل ضعيف وادلتهم سخيفة وسنشير اليها بعد ذلك فلنقدم الكلام في مدرك
حجية الاجماع وكونه مناطا للاحتجاج ثم نتبعه بذكر الشكوك والشبهات في المقامات
الثلاثة ولما كان مدرك حجيته مختلفة بالنسبة الى مذهب العامة والخاصة فلنذكر اولا

ونحو ذلك

يظهر

ما اعتمد عليه الخاصة ثم نذكر ما اعتمد عليه العامة اما الخاصة فاعتمدوا في ذلك على
كشفه عن راي المعصوم فلا حجية عندهم في الاجماع من حيث انه اجماع بل لانه كاشف عن راي
رئيسهم المعصوم ولهم في بيان ذلك وجوه ثلثة اولها ما اشتهر بين قدمائهم وهو انهم
يقولون اذا اجتمع جميع علماء امة النبي صلعم على قول فهو قول الامام المعصوم القائم بعده
لانه من جملة الامة وسيدها فاذا ثبت اجماع الامة على حكم ثبت موافقته لهم فان قيل
ان علم انه قال بقول ساير الامة فلا معنى للاعتماد على اتفاق سايرهم فالمعتمد هو قوله
والا فكيف يعلم انه موافق لهم قلنا فرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي وكلامنا انما هو في العلم
الاجمالي وما علم قوله فيه بالتفصيل فالكلام فيه هو ما ذكرت وذلك من باب الكبرى الكلية
في الشكل الاول فان العلم بحيوانية الانسان في ضمن قولنا كل حيوان جسم انما هو بالاجمال
لا بالتفصيل حتى يستلزم الدور كما اورده بعض المتصوفة على اهل الاستدلال وبهذا
يندفع الشبهة التي اوردها من عدم امكان العلم بمذاهب العلماء المنتشرين في شرق
العالم وغربه مع عدم معرفتهم وعدم امكان لقائهم فان العلم الاجمالي مما يمكن حصوله
بلا شك ولا ريب كما في ضروريات المذهب وسيجيء تمام الكلام وبالجملة مناط هذا التقرير
في حجية الاجماع انك علمت بالعلم الاجمالي ان جميع امة محمد صلعم متفقون على كذا وكلما كان كذلك
فهو حجة لان الامام في جملتهم فهذا حجة وهذا هو السر في اعتبار هؤلاء وجود شخص مجهول النسب
في جملة المجمعين ليجامع العلم الاجمالي ولو بدلوا اعتبار وجود مجهول النسب بعدم العلم بالتفصيل
لكان اولى ولعلهم ايضا يريدون بمجهول النسب ذلك وحاصله فرض امكان صورة يمكن
يكون الامام فيهم اجمالا لا تفصيلا على هذه الطريقة فان حصل العلم باتفاق الجميع حالا
المطلوب وكذا ان خرج منهم بعض من يعرف بشخصه ونسبه مع علم الاجمالي باتفاق الباقين
ولكن الانصاف على ان هذه الطريقة لا يمكن الاطلاع على الاجماع في امثال زماننا الا

الامة

سبيل النقل وان قال بعضهم ان المراد من موافقة الامام موافقة قوله لقولهم لا دخول
شخصه في اشخاصهم حتى يستبعد ذلك في الامام المنتظر وثانيها ما اختاره الشارح ومن
بعده ما وافق القوم في الطريقة السابقة والظان انه من اصحابنا ايضا ممن تقدم ومن
تاخر في هذه الطريقة وهي انه اعتمد في ذلك على ما رواه اصحابنا من الاخبار المتواترة من
ان الزمان لا يخلو عن حجة كي ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم ولولا ذلك
لاختلط على الناس امورهم ويظهر ثمرة هذه الطريقة حيث لم يحصل العلم بالطريقة الاولى
كما لو وجد في الامامية قول علم يعرف له دليل ولم يعرف له مخالف منهم ولكن لم يعرف مع ذلك
ايضا كونه قول الامام ومختاره فقال انا نعلم انه قول الامام ومختاره لانه لو لم يكن كذلك لوجب
عليه ان يظهر القول بخلاف ما اجمعوا عليه لو كان باطلا فلما لم يظهر ظهر انه حق ويظهر في ذلك منه
وبعض في مواضع في العدة هو هذا اذا ظهر قول بين الطائفة ولم يعرف له مخالف ولم نجد ما يدل على
صحة ذلك القول ولا على فساده وجب القطع على صحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم لانه
لو كان المعصوم مخالفا له لوجب ان يظهره والا كان يقبح التكليف الذي ذلك القول لطف فيه
وقد علمنا خلاف ذلك وقال قبل ذلك في مقام اخر وهو منها لو اختلف الامامية على قولين
لا يجري فيهما التخيير كالوجوب والحرمة مثلا وكان احدهما قول الامام ولم يشاركه احد من العلماء
فيه وكان الجميع متفقين على الباطل فقال لو حضرنا اتفق ذلك وكان على القول الذي انفرد به الامام
دليل من كتاب او سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور والدلالة على ذلك لان ما هو موجود
من الكتاب والسنة كاف في باب ازاحة التكليف ومتى لم يكن على القول الذي انفرد به دليل على ما قلنا
يعني على القول الذي فرض من الكتاب والسنة المقطوع بها وجب عليه الظهور واظهار الحق واعلام
بعض ثقاته حتى يؤدي الحق الى الامة بشرط ان يكون معه معجزة تدل على صدقه والا لم يحسن
التكليف فلا اورد عليه بعض المحققين بانه يكفي في القاء الخلاف بينهم بان يظهر القول وان يعرفه

العلماء

العلماء انه امام بل يكفي قول الفقيه المعلوم النسب في ذلك ايضا بل يكفي وجود رواية بين
روايات اصحابنا دالة على خلاف ما اجمعوا وفيه نظر اذ مناط كلام الشيخ ليس ان الاجماع
على الخطا لما كان باطلا وجب على الامام دفع ذلك وهذا يتم بنقض الاجماع ولو كان لوجود
مخالف بل مناط كلامه ان اللطف الذي اقتضى نصب الامام اوجب ردع الامة عن الباطل و
ذلك لا يتم الا بما يوجب ردعهم عن الجهل اذ لك علم انه راض على ما اجتمعوا عليه والتحقيق
في جوابه منع ذلك لان الواجب على الله تعالى نصبه والواجب عليه ع الابلاغ والردع عن الباطل
اذا لم يمنعه مانع ولم يثبت حكمه في غيبته واستتاره لا بط وبهذا رد هذا القول السيد
المرتضى رض قال ولا يجب عليه الظهور لانه اذا كنا نحن السبب في استتاره فكلما يفوتنا
من الانتفاع به وبتصرفه وبما معه من الاحكام يكون قد اتينا من قبل نفوسنا فيه ولو ازلنا
سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق الذي عنده وحاصل هذا الكلام هو
الذي ذكره المحقق الطوسي ره في التجريد حيث قال وجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا
هذا مع انا نرى خلاف مقتضى اللطف والتبليغ موجودا في غير النهاية والاقوال المختلفة
في غاية الكثرة مع تعطل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجراء الاحكام والحدود وقد
يجاب عن وجود الاختلاف في الاقوال بانهم اوقعوا الاختلاف وبينوا للناس علاجه وهو وان
كان كذلك في الغالب لكن بعض الخلافات الذي لا يمكن ذلك فيه لا يتم ما ذكر بل لا يتم في الغالب
ايضا وقد ينتصر لطريقة الشيخ رده على الجواب الذي ذكرنا من ان عدم اظهار الامام المخالفة كما يسبق م
لعله كان لاجل تقية او مصلحة بان هذا هو الذي يذكره العامة في الرد على الشيعة من ان
الحكمة لعلها اقتضت خلو الزمان من الحجة ايضا وبان ذلك ينافي كون تقرير المعصوم
حجة خصوصا فتقريرهم كل الشيعة على امر مع ان الحكمة اذا اقتضت ابقاؤهم على ذلك
فيكون راضيا بما اتفقوا عليه حتى يتغير المصلحة فيثبت المطلوب مع انه يمكن ادعاء ان ظهور

بعنوان المجهول النسب يلقي الخلاف بينهم ثم يبين لهم ولا يكفي في ذلك وجود رواية
او مجتهد معروف مخالف كما توهم لانه لا يوجب ردعهم كما هو المعهود من طريقتهم ومن طرحهم
الروايات الشاذة والقول النادر واما عدم ردعهم في المسائل الخلافية وعدم دفع
الخلاف من بينهم فلانه رضي باجتهاد المجتهدين وتقليد المقلدين مع انهم اوقعوا الخلاف
بينهم فيظهر منه في الخلافيات انه راض باحد طرفي النقيض لمجتهد وبالاخر لمجتهد اخر واما
عليه فيما اجتمعوا فليس الا رضاه بشيء واحد فلا يجوز مخالفته اقول الفرق بين بين الحكمة الباعثة
على نصب الامام وعلى انفاذه جميع الاحكام سيما اذا تسبب لعدم المكلفون فلا يرد عليه
نقض العامة وليس هنا مقام بسط الكلام وهذا واضح سيما في مسائل الفروع واما كون
تقرير المعصوم حجة فهو انما يسلم اذا علم اطلاعه عليه وتمكنه من المنع لو كان باطلا ولم يمنع وهو
فيما نحن فيه ممنوع واما رضاه على بقائهم على معتقدهم فهو لا ينافي جواز مخالفتهم بدليل دل
المتاخر عنهم على المخالفة اذ ذلك ايضا من باب الرضا باجتهادهم في حال الاضطرار كما في
الخلافيات اذ ليس كل قول من الاقوال المختلفة حديثا وايته بل ربما اعتمد بعضهم
على دليل ضعيف من قياس ونحوه خطاء وغفلة ومع ذلك يقول بان الامام راض باجتهاده
وبتقليد مقلده له فلعل اجماع هؤلاء ايضا يكون من هذا القبيل ولا مانع من مخالفتهم
اذا دل دليل عليه من بعدهم الا مخالفتهم للشهرة فيفيد الكلام في عدم جواز مخالفة الشهرة
وانه لا يمكن ان يثبت دليل يرجح على الشهرة وهو ممنوع لم يقم عليه دليل ولا يفيد اثبات
الاجماع كما هو مراد ذوي العلم برضا الامام ع بذلك بالخصوص من حيث هو لا من حيث انه
ايضا من الاجتهادات المعفو عنها واما ردعهم بعنوان المجهول النسب فيحتمل من رضاء الامام
باجتهاد المجتهد وعمل المقلد به كما ذكرت فلا دليل على وجوب الردع من هذا الاجتهاد الخاص
الذي اجتمع عليه جماعة ورضاه على هذا الاجماع لا يتم الا من جهة كونه باجتهادهم المعفو عنهم

وذلك

وذلك لا يوجب عدم رضاهم بمخالفتهم اذا ادى دليل الى مخالفتهم مع ان جريان ما ذكره
في مثل زماننا في غاية البعد بل لا وجه له نعم يمكن تتميم هذه الطريقة فيما لو اجتمع الطائفة
على فتوى ولم يعلم موافقة الامام لهم وكذا على قولين او ثلاثة بالاخبار مثل قوله ع
لا يجتمع امتي على الخطاء ونحوه بان يقول يمتنع اجتماعهم على الخطاء فلو كان ما اجتمعوا
عليه خطاء لوجب على الامام ردعهم عن الاجتماع ويلزمه الاكتفاء بمجرد القاء الخلاف ولكن
الكلام في اثبات دلالة تلك الاخبار وحجيتها وسيجيء الكلام فيها مع ان مدلولها المطابقي
يقتضي اجتماع كل الامة ومع عدم العلم بقول الامام يخرج عن مدلولها وثالثها ما اختاره
جماعة من محققي المتاخرين وهو انه يمكن حصول العلم برأي الامام من اجتماع جماعة من خواصه على
فتوى مع عدم ظهور مخالف لهم كذلك يمكن العلم برأي كل رئيس بملاحظة اقوال اتباعه فكما لو
ادعينا ان تلامذة ثقات عدول لابي حنيفة دون الاعوى رأي فقيههم ولا معتقده دون الاعوى
فاجتمعوا على فتوى من دون ان يسندوه الى فقيههم ولم يعلم مخالفة لاحدهم فيه يمكن حصول
العلم بذلك بانه رأي فقيههم فكذلك يمكن العلم بفتوى جمع كثير من اصحابنا الصادقين ع من قبيل زرارة
ابن اعين ومحمد بن مسلم وليث المرادي وبريد بن معاوية العجلي والفضيل بن يسار من الفضلاء
الثقات العدول وامثالهم دون ظهور مخالف منهم ان ذلك فتوى امامهم ومعتقده وطريقته وفي
ذلك هو الحدس والوجدان وهذه الطريقة معروفة لا يجوز انكارها فاذا حصل العلم بذلك او وجدانه م
معتقد الامام فلا ريب في حجيته لم يمكن ان يدعي ثبوته في امثال زماننا ايضا بملاحظة تتبع
اقوال علمائنا فانه لا شك في انه اذا افتى فقيه عادل باهر بحكم فهو بنفسه يورث ظنا بانه حكم شرعي
وانه ماخوذ من امامه واذا انضم اليه فتوى فقيه اخر مثله يزيد ذلك الظن فاذا انضم اليه
فقيه اخر واخر حتى استوعبنا وهم بحيث لم يعرف لهم مخالف فيمكن حصول العلم بانه رأي
امامهم واذا انضم الى ذلك بعض المؤيدات الاخر مثل ان جماعتهم تنهون في كتبهم الى مذهب

علمائنا وجعا منهم نفى الخلاف فيه وبعضهم ذكر المذهب مع سكوته عن ذكر مخالف بل وادا
راى بعضهم وجماعة منهم ذكره في كتابه انه اجماعي فيزيد ذلك الدعوى وضوحا واذا انضم الى
ذلك كون الطرف المخالف مما لا دليل عليه باخبار كثيرة صحيحة السند فيزيد وضوحا اكثر
مما مر واذا انضم الى ذلك عدم ورود خبر في اصل الحكم او وروده خبر ضعيف غير ظاهر الدلالة
فيتضح غاية الوضوح واذا انضم الى ذلك ملاحظة اختلافهم في مسائلهم ووقوع الخلاف
بينهم في اكثر المسائل وقلما يوجد خبر ضعيف الاكثر بقائله وملاحظة غاية اهتمامهم في ضبط
الخلاف حتى لو كان في قولا شاذا نادرا بل القول النادر من العامة فضلا عن الخاصة وملاحظة
انهم لا يجوزون التقليد للمجتهدين سيما تقليد الموتى وان كثيرا منهم يوجبون تجديد
النظر فلو قيل لا يمكن حصول العلم من جميع ذلك بان الباعث على هذا الاجماع هو كونه رأيا
لامامهم ونبيهم الواجب الاطاعة على معتقدهم سيما ولا يجوزون العمل بالقياس والاستحسان
والخروج عن مدلولات النصوص خصوصا مع كون القياس وامثاله من الادلة العقلية
فيما يختلف فيه المشرب غاية الاختلاف من جهة تخريج المناط بالمناسبات الذوقية واستنباط
العلة بالترديد والدوران ونفي الفارق ونحو ذلك كان هذا مكابرة صرفة لا يستحق
منكره الجواب بل الظاهر ان مدار كل من يدعي الاجماع من علمائنا المتاخرين على هذه الطريقة
ولا يتفاوت فيه زمان الغيبة والحضور ومع انه اذا كان يمكن حصول العلم بمذهب الرئيس
الواحد الغير كما وصل في ضروريات الدين والمذهب كوجوب الصلوة الخمس ومسح الرجلين
وحلية المتعتين نجاسة حصول العلم الى حد اليقين بالنظر ولكن كما انه يجوز ان يصير بعض احكام
النبوة والامام بديهيا للنساء والصبيان بحيث يحصل العلم بالبداهة انه من دين نبيهم و
مذهب امامهم بسبب كثرة التظافر والتسامع وكذا يجوز ان يصير بعض احكامه يقينيا
نظريا للعلماء بسبب ملاحظة اقوال العلماء وفتاوى اهل الدين والمذهب لذ الغالب

الفرق وبما

في الضروريات انه مسبوق باليقين النظري فكيف يمكن حصول المسبوق بدون حصول
السابق وبالجملة فعلى هذه الطريقة الاجماع عبارة عن اجتماع طائفة دال بنفسه او مع انضمام
بعض القرائن الاخر على رضاء المعصوم بالحكم ويكون كاشفا عن رايه خلا مخالفة بعضهم
ولا يشترط فيه وجود مجهول النسب ولا العلم بدخول شخص الامام فيهم ولا قوله فيهم ولا يتفاوت
الامر بين زمان الحضور والغيبة ويعلم من ذلك انه لا يشترط وحدة العصر في تعريف الاجماع
ايضا بل يجوز انضمام اهل عصر آخر في افادة المطلوب وتعلت امثال ذلك لا يكون الامر ضروريات
الدين والمذهب قلت ان كنت من اهل اللغة والتتبع فلا يليق بك القول بذلك وان لم
تكن من اهله فاستمع لبعض الامثلة تهتدى الى الحق فتقول لك هل ترى ضرورة دلت على
نجاسة الفكر من الحاجب عبلا قاة راس ابرة من البول فهل يعرف ذلك العوام والنسوان
والصبيان وهل يعلم ذلك العلماء الفحول من جهة الاخبار المتواترة مع انه لم يرد به خبر
واحد فضلا عن المتواتر فان قلت انهم قالوا في ذلك هذا القول من غير دليل فقد جوزت
عليهم جدا وان قلت دليلهم غير الاجماع رواية او عقلا وغيره فانتبه ان كنت من اهل الصناعة
والا فاعتقد بان الدليل هو الاجماع بل مدار العلماء في جميع الاعصار والامصار على ذلك
ووافقنا المنكرون على ذلك من حيث لا يشعرون بل لا يتم مسئلة من المسائل الفقهية من الكتاب
والسنة الا بانضمام الاجماع اليه بسيطا او مركبا فانظر اليهم يستدلون على نجاسة ابوال
الدواب مما لا يؤكل لحمه مطلقا بقوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه مطلقا مع ان ذلك ليس
مدلولا مطابقيا للفظ ولا تضمنيا ولا التزاميا اذ وجوب الغسل اعم من النجاسة والثوب
غير البدن وغيرهما من الملاقيات المأكولة والمشروبة وغيرهما وكذلك البول وغير الروث
الى غير ذلك من المخالفات فليس فهم النجاسة والشرعية منه الا من اجماعهم على ان الحكم في
هو النجاسة وليس من باب التعبد وانه لا فرق بين الثوب والجسد ولا البول والروث وكذلك
العلة في هذا

غيرهما من المخالفات وكذلك في مسئلة نجاسة الماء القليل كل من يستدل على التنجيس فيستدل
ببعض الاخبار الخاصة ببعض النجاسات وبعض المياه الخاصة كالكلب والماء الذي لم يغير فيه ولا
وكل من يستدل على الطهارة يستدل ببعض آخر مختص ببعض النجاسات وبعض المياه كالحجر والميتة
والقربة من الماء مع ان في الخبر الاول فهم النجاسة من الامر بالصب والنهي عن الوضوء ومن الثاني
من جهة الامر بالتوضي ولا ريب ان الصب لا يدل على النجاسة وكذا النهي عن التوضي ومع ذلك
لم يفصلوا في العمل بالروايتين ولم يبقوهما على حالهما مع عدم التعارض بينهما وليس ذلك
الا الاجماع المركب في عدم القول بالفرق بين المسئلتين وليت شعري من ينكر حجية الاجماع
او امكان وقوعه او العلم به باى شئ يعتمد في هذه المسائل فان كان يقول انهم
كذا من اللفظ فمع انه مكابرة واقتراح وخروج عن اللغة والعرف فلم لا يفهم فيما لو
امر الشارع بالجهر في الصلوة للرجال وجوبه على المرأة ويفهم من قوله اغسل ثوبك دون قوله
اغسل وجوبه عليها وبالجملة لو اردنا شرح هذه المقامات وايراد ما ليس فيها مناص
عن الاحتجاج بالاجماع بسيطا او مركبا لكان لنا كتابا في المعنى او المجلد فيما ذكرنا كفاية
لمن كان له دراية ومن لا دراية له لا يفيده الف حكاية ثم لا باس ان نجدد المقال في توضيح الحال
لرفع الاشكال ونقول كل طريقة احدهما انه بعضها ما يعم به البلوى ويحتاج اليه الناس
في كل يوم او في اغلب الاوقات كنجاسة البول والغائط ووجوب صلوة الخمس وامثال ذلك
فذلك يكتسب بكثرة التسامع والتظافر بين اهل هذا الدين والملة يصير ضروريا
يحصل العلم به لكل منهم فكل من كان خارج هذه الملة اذا دخل فيهم وعاشرهم يوما او
يومين او ازيد يحصل له العلم بان هذه الطريقة من دينهم والعمدة فيه ملاحظة تلقيهم
ذلك بالقبول من دون شك في ذلك وتخالفهم او منكر لا يعتد به لندرته او ظهور نفاقه وعناده
فهذا يسمى ببديهي الدين ودون ذلك بعض المسائل الغير العامة البلوى التي لا يحتاج اليها

جميعهم

جميعهم ولكن علماء هذه الامة وارباب افهامهم لمترددين عند ذلك النبي والوسائل الذي
هم الواسطة بينهم وبينه غالبا سيما او لو انه هذه المسئلة بينهم لاجل ضبط المسائل او لرجوع
من يحتاج في هذه المسائل الى الرجوع بهم فيحصل من الاتفاق طلاع على اتفاقهم في هذه المسئلة
وتسامعهم بينهم من دون انكار احدهم على الاخر العلم بانه طريقة دينهم فكما في البديهي
ليس وجه حصول اليقين الا التسامع والتظافر بدون انكار منكر مع ملاحظة اقتضاء
العادة ذكر المخالف لو كان هناك مخالف فكذلك الاجماع الوجه هو ملاحظة انه تسامع
العلماء وتظافرهم واتفاقهم في الفتوى مع كون العادة قاضية بذكر الخلاف لو وجد
المخالف لو فرض في عصر التتبع وحصول الحدس مقرون باجل الناد الذي ذكرنا في
الفرق بان يكون بحيث ثبت عندهم غفلته وخطاؤه او اجل شبهة او لم يقفوا عليه وادى اجتهادهم
وسعيهم الى الاعتماد على حدسهم الذي ستقف عليه واتهم اذ لا ينكر احتمال الخطاء في جميع الاحاد
كما ستحققه فيما بعد وبالجملة فكما يمكن حصول العلم بضروريات الدين من جهة التسامع وتظافر
العلماء والعوام والنسوان فيمكن حصول العلم بالنظريات من تسامع العلماء وتظافرهم
وهذا يسمى اجماعا ونظير ذلك في المتواترات موجود فان التواتر قد يحصل بدون طلب
وتتبع كالوجاء الاف رجل من مكة واخبر بوجود مكة فيحصل العلم اليقيني بذلك للعلماء
والنسوان والصبيان وقد يحتاج ذلك الى تتبع واعمال روية كقوله انما الاعمال بالنيات
على ما ذكروه فان اليقين بكون ذلك قول النبي يختص بالعلماء بل ببعضهم لاحتياجه الى
معرفة الوسائط وتعددها بالعدد المعتبر في كل طبقة فهناك النظر الى كثرة الرواة
والنقلة والثقات ويحتاج الى كثرة المصنفين والقائلين والعاملين ولنرجع الى بيان مدرك
الاجماع على طريقة العامة وهو من وجوه دليل العلم او الظن لا يجد فيما لنا في الغرض الى القدح
في ادلتهم التي اقاموها على حجية الاجماع لان الاجماع على مصطلحهم اذا ثبت فلا ريب انه حجة

وكان

عندنا ايض ولكن نتعرض ونذكر ادلتهم والكلام فيها الوجهين احدهما بيان نفس الامر
والثاني ان اظهار ما تشبثوا به في وجه حجية الاجماع لكن لا يمكن ان يعتمد عليه فيبطل
كل ما يعتمدون في اثباته عليه الزاما عليهم بعد ابطال المستند ومن لك اصل مذهبهم
ودينهم فنحن نلزمهم اما ابطال طريقتهم في جهة عدم حجية الاجماع ان كان مستنده ما
ذكروه على معتقدهم الزاما او بمنع تحقق الاجماع المصطلح فيما بقي تسليم في مذهبنا سواء
سلمنا مستندهم فيام لا مع ان حجية الاجماع عندهم ليس بوفاقي بل انكره النظام وجعفر بن
حرب وغيرهما على ما نقل عنهم وبعضهم انكر امكان وقوعه وبعضهم العلم به ولكن جمهورهم
على حجيته وان اختلفوا ايض في انحصارها في اجماع الصحابة واهل المدينة وعدم انحصارها
واستدل القايلون بحجيته بوجوه من العقل والنقل من الايات والاخبار ونحن نقتصر على ما هو
اظهر دلالة منها فاما الايات فمنها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى
ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم الاية فان الله تعالى جمع في التوعيد
بين مخالفة سبيل المؤمنين ومشاقة الرسول ولا ريب في حرمة الثاني فكذا الاول وفيه
ان الوعيد على المجموع من حيث المجموع لا على كل واحد وما قيل ان مشاقة الرسول كافية
في مستقلة فلا حاجة الى ضم غيره فيه انه كان لكن متابعة غير سبيل المؤمنين غير مستقل
بذلك حتى ينضم الى مشاقة الرسول فلا يتم الاستدلال والتمسك باصالة الاستقلال في
كل منهما او ان الاصل عدم انضمام كل منهما الى الاخر بل الفهم العرفي الانضمام في مثل قوله ان
دخل الدار وحلبي فله درهم مع ان القيد المعتبر في المعطوف عليه وهو تبين الهدى معتبر في
المعطوف والهدى في المعطوف هو دليل الاجماع فلم يثبت حجيته وايض سبيل المؤمنين ليس على
حقيقته ومن اقرب مجازاته دليلهم وهذا مستند الاجماع لا نفسه هذا خلاصة ما ذكروه في
هذا المقام وقد اطنب الاصحاب في هذا المقام بما لا حاجة الى ايرادها والاوجه ان يقال المراد

سبيل

سبيل المؤمنين الايمان وهو ما صاروا به مؤمنين ويرد عليها ايضا ان مفهوم اتباع غير
سبيل المؤمنين لانا نقول المتابعة امر وجودي يحصل بحصول المتبوع والمفروض انتفاؤه ومنها قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس فان وسط كل شيء عدله
وخياره في اللغة فمن عدل الله تعالى يكون معصوما من الخطاء فقوله حجة وفيه ان ذلك يستلزم
عدم صدور الخطاء عنهم مط وهو بط وما يقال ان ذلك اذا اجتمعوا الامط ففيه انه تقييد
لا دليل وتخصيص قبيح مع ان التعليل بقوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس ظاهر في كون كل منهم
شاهدا لا المجموع من حيث المجموع كذلك الامة مع ان المراد واما الشهادة في الاخرة كما ورد في
الاخبار فهو انما يستلزم العدالة عند الاداء لا التحمل فلا يجب عصمتهم في الدنيا ولنا في الدنيا
فهو انما يدل على قبول شهادتهم وهو لا يستلزم حجية فتويهم فالاية متشابهة الدلالة فلا و
ان يكون المراد بهم ائمتنا كما روي في تفسيرها ومنها قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله
والرسول فان مفهوم عدم وجوب الرد مع الاتفاق وفيه ان عدم وجوبه حينئذ اعم من ان
يكون جواز العمل لكون اجماعهم حجة بل انما كان من اجل ان لكل عنده منهم ما يكفيه من الدليل على
مطلبه من عقل او نقل مع ان عموم الجمع في قوله تنازعتم ورد وا افرادي لا مجموعي كما لا يخفى
ويحكى ان بعض العامة استدل بهذه الاية على عدم حجية الاجماع واما الاخبار فمنها ما ادعوا
في تواتر مضمونها معنى واظهرها دلالة هو قوله لا تجتمع امتي على الخطاء وفي لفظ اخر لم يكن الله
ليجمع امتي على خطاء ومنها قوله عليكم بالسواد الاعظم والجماعة ويد الله على الجماعة ونحو ذلك وفيه اولا
منع صحتها وتواترها بل هي اخبار الاحاد ولا يمكن التمسك بها في اثبات مثل هذا الاصل الذي
بنوا دينهم عليه فضلا عن تخصيصهم ولم يثبت دلالتها على القدر المشترك على سبيل القطع
بحيث يفيد المط وثانيا منع دلالتها اما الاول فلان الظاهر من الاجتماع هو التجامع الارادي
لا تحقق حصول الموافقة اتفاقا فلا يثبت حجية جميع الاجماعات اذ لا يتوقف تحقق الاجماع على

اتباع عدم الغير لا اتباع
سبيل المؤمنين فلا يلزم
تهديد ووعيد على تارك
المتابعة من اسالا يرى
ان ترك المتابعة
ليس هو متابعة
غير سبيل المؤمنين

اجتماع ارائهم على سبيل اطلاع كل منهم على راي الاخر واختياره موافقة الاخر وتميز بالاجماع
المركب وبعدم القول بالفصل ونحوه وهذا واضح الا ان يقرر ادعوا اثبات الحجية في الجملة
لا مط وبه يبطل السلب الكلي الذي يدعيه الخصم وثانيا ان لام الخطاء جنسية لما حققناه
سابقا في محله من انها حقيقة فيه ومقتضاه عدم جواز اجتماعهم على جنس الخطاء هو قد يحصل
بان يختار كل واحد من الامة خطاء غير خطاء الاخر وذلك يوجب عصمتهم ولا يقولون به
فهذا من ادلة الشيعة على القول بوجود الامام المعصوم والعجب من المخالفين حيث قالوا بمقتضاه
من حيث لا يشعرون نقل المحقق البهائي عن صاحب المحصول وهو نسبه الى اكثرهم وصحح
في مسئلة تعاكس شطري الاجماع الكلام في ذلك نعم يمكن توجيه الدلالة على القول بجنسية
اللام بان يفهم الاتحاد العرفي من لفظ الاجتماع لا من لفظ الخطاء فيكون المراد لا يجتمع
امتي على جنس خطاء بان يختاروا فردا منها كالزنا مثلا ولو اجتمعوا عليه فهو صواب وهو
تقييد بلا دليل نعم يتم ذلك لو حمل اللام للعهد الذهني فيصير من باب النكرة مفيدا للعموم
لكنه ايض معنى مجازي للفظ وايض الظاهر ان اللفظ بناء على القول بكون الاجماع معنى التجامع
الارادي هو ان اجتماع الامة لا يحصل على ما هو خطاء الا ان ما اجتمعوا عليه يعلم انه ليس بخطاء
فظاهره ان المعتبر في الخطاء كون خطائيته ثابتة قبل الاجماع فالغرض نفي اجتماع الامة
على ما هو خطاء عندهم لا ان ما اجتمعوا عليه يكشف انه صواب ليس بخطاء وان قلنا بكون
الالفاظ اسامي للماهيات النفس الامرية والحاصل ان هذه الرواية وفي معناها ظاهرة
في مذهب الامامية من لزوم معصوم في زمان ويؤيده ايض ما ورد من قوله لا يزال طائفة
من امتي على الحق حتى يقوم الساعة وهو ايض يشعر بان نفس اجتماعهم على الخطاء انما هو لاجل
انه لا بد ان يكون طائفة من امته على الحق كما نبه عليه بعض المحققين قال وهو ما يقول الاصحاب
من وجوب دخول المعصوم في الاجماع حتى يكون حجة فيلزم المخالفين ان يقولوا بان حجية الاجماع

انما هو

انما هو من اجل ذلك كما يقوله الاصحاب لا لانه اجماع من حيث انه اجماع واما قوله لم يكن الله
ليجمع امتي على خطاء فمع ما فيه من اكثر ما مر من القدح في السند والدلالة ان ظاهرها مقول
عندنا ولا يصدر مثل هذا القبح عن الله تعالى ولكن لا ينفي صدوره عن الخلق ونظيره الكلام
في الباقي بتمامه واما بالادلة العقلية التي اقاموها على ذلك فمنها ان العلماء اجمعوا
على القطع بتخطئة المخالف للاجماع فيدل على انه حجة فان العادة تحكم بان هذا العدد الكثير
من العلماء المحققين لا يجتمعون على القطع في شرعي بمجرد تواطؤ وظن بل لا يكون قطعهم الا
عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطاء المخالف
للاجماع حقا وهو يقتضي حجية ما عليه الاجماع وهو المط واجيب ولا بالنقض باجماع الفلاسفة
على قدم العالم واجماع اليهود على ان لا نبي بعد موسى وامثال ذلك ورد بان اجماع الفلاسفة
عن نظر عقلي وتعارض الشبه واشتباه الصحيح بالفاسد فيه كثير واما في الشرعيات فالفرق
بين القاطع والظني بين لا يشتبه على اهل المعرفة والتميز واجماع اليهود والنصارى عن
الاتباع لاحاد الاوائل لعدم تحقيقهم والعادة لا تحيله بخلاف ما ذكرناه وبالجملة فانما يرد
نقضا اذا وجد فيه ما ذكرنا من القيود واستفاؤه ظاهر وقد يعترض بانه لا حاجة في هذا الاستدلال
الى توسيط الاجماع على تخطئة المخالف لانه لو صح لاستلزم وجود قاطع في كل حكم وقع الاجماع
عليه ويجاب بان كلا من المجمعين ليسوا بقاطعين على خطاء مخالفيهم بل ربما يكون حكم
كل منهم ظنيا مستندا الى امارة لكن يحصل لنا القطع بالحكم من اتفاق الكل ولذلك نقول
في الاستدلال انهم اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف لم يقل فلا تخطئة المخالف واعترض عليه
بانه مستلزم للدور فانه لا اثبات للاجماع بالاجماع ورد بان وجود هذا الاجماع
الخاص دليل على حجية الاجماع لاستلزامه ثبوت امر قطعي يدل عليها كما مر فحجية الاجماع موقوف
على وجود هذا الاجماع الخاص ووجود هذا الاجماع الخاص لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع وكذا

ولانه على وجود قاطع يدل عليها يتوقف على حجية مطلق الاجماع فهكذا قرروا الدليل والاعتراض واقول ان كان مراد المخالفين من حجية الاجماع هو حجيته من حيث انه اجماع كما هو لازم طريقتهم بل صريح اكثرهم فلا يتم الاستدلال الا ان مرادهم ان كان من العلماء والمجمعين على القطع بخطئة مخالف الاجماع على ما للامامية ايضا ومن الاجماع الذي يخطئ مخالفه ما اشتمل على الامام المعصوم فلا ريب في حقية ما ذكروه ولكن ذلك لا يثبت حجية الاجماع من حيث هو فلا ينفعهم والا فان لم يعلم دخول المعصوم او علم خروجه عن الاجماع الذي يخطئ مخالفه فلا نم اجماع جميع العلماء حتى الامامية على القطع بخطئة مخالفه بدونه نمتنع حكم العادة على ما ذكروه ولو فرض موافقة الامامية على القطع بخطئة المخالف وان لم يعلم دخول المعصوم فيهم فح نقول ان كان موافقة الامامية في القطع في الخطئة بحيث يحصل القطع معه بكونه قول المعصوم فيكون حجية الاجماع الذي يحكم بخطاء مخالف للاجماع المصطلح عند ما لا لاجل اقتضاء العادة بذلك وبدونه فيمتنع ايضا حكم العادة على ما ذكروه وكيف ثم في هذا الكلام في امثال زماننا حيث لا يمكن تحقق الاجماع على مصطلح العامة بحيث يحكم بكون الامام المنتظر فيهم وكذا في عصر النبي مع فرض عدم معصوم آخر حال انعقاد الاجماع لا مطلا يحصل ذلك عندنا ايضا مع ان القدر المسلم في قضاء العادة على ما ذكروه هو ما لو كان عدد المجمعين حد عدد التواتر حتى يمكن القطع بخطئة مخالفه والجواب بان الدليل ناهض في اجماع المسلمين من غير تقييد واشتراطهم فانهم خطأوا المخالف مطلقا لا يجدي ما فيه لان دعوى كونهم قاطعين بخطئة المخالف لا بد ان يكون قطعية ومجرد ظهور اللفظ في ارادة العموم لا يكفي في ذلك مع ان المجمعين على القطع بالخطئة لو ادعوا ذلك في خصوص مثل هذا الاجماع الذي لم يبلغ عدده حد التواتر لم يسمع منهم دعوى حكم العادة على ما ذكر غير مسموع نعم يمكن ان يتم الاستدلال بناء على كون المطلب اثبات

الحجية في الجملة لا مطلقا وكيف كان فما ذكروه من الادلة من العقل والنقل لو تمت فلا ينفعنا بل ولو لم يتم ايضا لم يخل من تاييد لاثبات حجية الاجماع واكثر ادلتهم مطابقة لمذهب الشيعة المتفقين في حجية الاجماع يظهر من التامل فيها بعين التدقيق والانصاف ولنذكر هنا شيئا من الشكوك والشبهات التي اوردوها في المقامات الثلثة المتقدمة ونجيب عنها فمنها ما ذكروه في النفي امكانه وهو ان الاتفاق اما عن قطعي او ظني وكلاهما باطل اما القطعي فلان العادة تقتضي نقله الينا فلو كان لنقل وليس فليس ولو نقل لاغنى عن الاجماع واما الظني فلقضاء العادة بامتناع الاتفاق عليه لاختلاف الدواعي وطبايعهم وذلك كاتفاقهم على اكل الزبيب الاسود في زمان واحد فانه معلوم الانتفاء وما ذلك الا لاختلاف الدواعي ورد بمنع حكم العادة بنقل القطع اذا اغنى عنه ما هو اقوى منه وهو الاجماع فنقله ايضا لا يغني عن الاجماع المقصود كما ان الفائدة في تعدد الادلة سيما مع كون القطعيات متفاوتة في مراتب القطع وبمنع استحالة الاتفاق على الظن سيما اذا كان جليا واتضحت الدلالة معلوم الحجية مع انا سنثبت امكان العلم به فكيف يمكن التشكيك في امكانه ومنها ما ذكروه في نفي امكان العلم به وهو انه لا يمكن العلم بفتوى جميع علماء الاسلام لانتشارهم في مشارق الارض ومغاربها بل لا يمكن معرفة اعيانهم عن اقوالهم مع احتمال اخفاء بعضهم لئلا يلزم الموافقة او المخالفة او انقطاعه لطول غيبته فلا يعلم له خبر او اسره في المطمورة او كذبه في قوله رأي كذا مع ان العبرة بالرأي دون اللفظ مع احتمال رجوع بعضهم عما قاله قبل الاستماع عن الآخر وفيه ان هذه الشبهة في مقابلة البديهة لحصول العلم بمذهب جميع علماء اهل الاسلام بان رأيهم وجوب الصلوة الخمس وصوم رمضان ونحوهما ومذهب علماء الشيعة بان رأيهم حلية المتعة ومسح الرجلين فاذا امكن حصول العلم بمذاهبهم على البديهة فكيف لا يمكن حصول اليقين بالنظر مع ان مرتبة البداهة متأخرة عن النظر

الشيعة

ولا ريب ان اعيان العلماء غير معروفة باجمعهم في ذلك فضلا عن حصول الاستماع منهم وليس الداعي الى ذلك امر عقلي حتى يقال ان العلم باجتماعهم انما هو بحكم العقل بان العقلاء يجتمعون على ذلك لاجل علمهم بان العقليات ايضا مما وقع فيه الاختلاف كثيرا كما لا يخفى على المطلع بها ومنها ما ذكره العامة مثل قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فظاهرهما ان المرجع والمعول انما هو الكتاب والسنة وفيه ان كون الكتاب تبيانا لا ينافي تبيان غيره وان المجمع عليه للتنازع فيه ومثل قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ونحوه فيه منع واضح واما ما ذكره بعض العامة من الخاصة فهو امور الاول انه يجوز الخطاء على كل واحد من المجمعين فكذا المجموع هو بعينه الشبهة التي اوردوها على نفي التواتر وجوابه الفرق بين المجموع وبين كل واحد كما لا يخفى فان للاجماع تاثيرا واضحا في حصول الاعتماد بل هو في الاجماع اظهر منه في الخبر الثاني ان المعصوم لو كان معلوما فتحصر فلا حاجة الى الاجماع والا فلا يمكن الاعتماد على رأيه وقوله وجوابه انه فلا يمكن الوصول الى حضرته ولكن يمكن العلم الاجمالي بقوله ورأيه وقد بينا امكان العلم الاجمالي بما يحصل في الفروع وبينا انه يمكن العلم برأيه في زمان حضوره بسبب القرائن التبعية كما يمكن صيرورة الحكم بديهيا في زمانه مع عدم الاستماع من لفظه ومن ذلك يظهر عدم الفرق بين زمان الظهور وزمان الغيبة الثالث وقوع الخلاف في حجية الاجماع وفي ادلته حجية كما مر وفيه مع ان علماء الشيعة المعتنين باقوالهم لم يختلفوا في حجيته وكل المحققين من العامة ونسبة بعض العامة القول بعدم الحجية الى الشيعة افتراء واشتباه لفهم مقصد الشيعة فانهم يمنعون حجية الاجماع من حيث انه اجماع مطلقا ومع ان وجود الخلاف لا ينفي الحجية وكذا الاختلاف في مدرك الحجية كما لا يخفى في حجية خبر الواحد وغيره بل الخلاف موجود في اصول الدين واصول المذهب بل في جميع العقليات

القاصرين

الاما شذ وندر الرابع وجود المخالف في اكثر الاجماعات وفيه انه ان اراد ان وجود المخالف يمنع من تحقق الاجماع فهو انما يصح على طريقة العامة مع ان بعضهم ايضا لا يعتبر خلاف النادر واما على طريقتنا فلا يضر وجود المخالف ما على المختار من الطرق الثلثة فلما عرفت ان المناط هو حصول الجزم بموافقة المعصوم ولو باتفاق جماعة من الاصحاب واما على المشهور بين القدماء فلانه لا يضر خروج معلوم النسب بل ولا مجهول النسب ايضا اذا علم انه ليس معصوم بل يكفي فيه العلم الاجمالي بان غير الخارجين الذين علم انهم ليسوا بامام كلهم متفقون على كذا بحيث حصل العلم بان الامام فيهم مع انه يحتمل تقدم المخالف على تحقق الاجماع او تاخره مع عدم اطلاعه على الاجماع اذا لم نقل بان كل اجماع تحقق لا بد ان يحصل العلم به لكل احد سواء كان في حال الحضور او الغيبة بل الاحكام الثابتة من الشرع على اقسام منها بديهي ومنها يقيني نظري للخواص ومنها ظني للخواص مجهول للعوام والنظري اليقيني ربما يكون يقينيا لبعض الخواص ظنيا لبعض آخر ومرجوحا عند بعض آخر اذ اسباب الحدس والتتبع مختلفة ويتفاوت الحال بالنسبة الى الناظرين المتتبعين الا ترى ان الشيعة مجمعون على حرمة العمل بالقياس مع ان ابن الجنيد قال بجوازه ولا ريب ان الحرمة اجماعي وكذا عدم وجوب قراءة دعاء الهلال مع ان ابن ابي عقيل قال بوجوبه وان شهر رمضان يعتبر فيه الرؤية لا العدد مع ان ه خالف فيه وهكذا ولا يتفاوت الحال بين زمان الحضور والغيبة فتحقق الاجماع في كل واحد من الازمنة بالنسبة الى الاشخاص ما يقيني واما ظني واليقينيات مختلفة في مراتب القطع والظنيات في مراتب الرجحان فلا يلزم اطراد الحكم والقول بان الاجماع المتحقق في نفس الامر لا بد ان يحصل العلم لكل واحد ولا بد ان يوجد له مخالف نعم لا منافاة بين القول باحتمال السهو والغفلة والاشتباه في الحدس وذلك لا يوجب بطلان اصل الاجماع كما لا ينافي الغفلة والاشتباه والخطاء في اصول الدين والعقليات مع حصول الخطاء فيها كثيرا

وان ارادوا ان وجود المخالف يمنع عن الاحتجاج بالاجماعات المنقولة ويورث العلم بخطاء
المدعين فان ارادوا انا نجزم مع وجود المخالف بخطائهم في الدعوى فهو في غاية الظهور
من البطلان لما عرفت من امكان حصول العلم مع وجود المخالف وان ارادوا دون ذلك يورث
ضعف الاعتماد عليه ففيه مع انه مهمل لما ذكرنا ان ذلك لا يوجب بطلان حجية الاجماع ولا
حجية الاجماع المنقول الا ترى ان خروج بعض اخبار الاحاد عن الحجية لا يوجب عدم حجية
مطلق الاخبار وكان تخصيص العام وكثرة تخصيصه لا يوجب خروج العام عن اصالة العموم
وكذلك المخالفات الواقعة في سائر المسائل وسائر العلوم لا يوجب عدم الاعتقاد باصل العلم
تنبيهات الاول اذا قال بعض المجتهدين بقول وشاع بين الباقين من غير انكار له و
هو المسمى بالاجماع السكوتي وهو ليس بحجة خلافا لبعض اهل الخلاف لان الاجماع هو الاتفاق
ولم يعلم لاحتمال التقية على مذهب المخالفين واحتمال التوقف والتمهل للنظر او التجديد النظر
ليكون ذا بصيرة في الرد على مذهبه في غير المعصوم ولاحتمال خوف الفتنة بالانكار وغير ذلك
من الاحتمالات فلا يكشف السكوت عن الرضا نعم اذا تكرر ذلك في وقايع متعددة كثيرة
في الامور العامة البلوى بلا نكير يحصل بحكم العادة بالرضا فهو حجة الثانية قال في المعالم
الحق امتناع العلم بكون المسئلة اجماعية في زماننا هذا وما ضاهاه الا من جهة النقل عن
الازمنة السابقة على ذلك اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين
المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع
يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او احاد
حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد من ان يراد به ما ذكره الشهيد من الشهرة الى
ان قال وعلى هذا ففي زماننا هذا انظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال لا انصاف انه لا طريق الى معرفة
حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باجمعهم على التفصيل

اقول

اقول لا ريب في امكان حصول العلم في هذا الزمان ايضا كما اشرنا على الطريقة التي اخترناها
فانه يمكن حصول العلم من تتبع كلمات العلماء في مؤلفاتهم باجماع جميع الشيعة من زمان
حضور الامام الى زماننا هذا بسبب اجماعهم وعدم ظهور مخالف مع قضاء العادة بان
المتصدين لنقل الاقوال حتى الاقوال الشاذة والنادرة حتى من الواقفية وسائر المخالفين
لو كان قول في المسئلة من العلماء لنقلوه واذا انضاف الى ذلك دعوى جماعة منهم الاجماع ايضا
وكذا سائر القرائن مما اشرنا سابقا فيمكن حصول العلم بكونه اجماعيا بمعنى كون اجماعهم
كاشفا عن موافقتهم لرئيسهم ولو قيل انهم لعلهم اعتمدوا على دليل عقلي لو وصل الينا ظهر عدم
دلالته على المطلوب ولم يعتمدوا على ما ظهر عن المعصوم قولا وفعلا وتقريرا ففيه ما لا يخفى اذ هذا
الكلام انما يجري في الامور التي لا مجال للعقل فيها من جل الفقه بل كلها من هذا الباب مما يمكن
استفادته من العقل فان كان من جهة ادراك الحسن ذاتي او قبح ذاتي فلا اشكال انه يكون
متبعا سواء انعقد عليه الاجماع او لا وان كان من باب استنباط او تخريج او تفريع فالعقل
عقيم والعادة تقتضي بعدم اداء هذا الجم الغفير المخالفة المذاق المتباينة المشرب على امر
غير واضح المأخذ كما اشرنا سابقا واصحابنا لا يعملون بامثال ذلك وان كان
مأخوذا من النقل فهو المطلوب نعم يظهر الاشكال فيما لو استدلوا بعلة غير معلومة المأخذ كما استدلوا
في لزوم تقديم الشاهد والتزكية على اليمين اذا كان المثبت للحق هو الشاهد مع اليمين وانه لو قدم
اليمين وقعت ملغاة بان وظيفة المدعي هو البينة واليمين متمم ويمكن ان يقال بان هذا
ايضا في الحقيقة اتفاق آخر على امر شرعي وهو كون اليمين متلبسة بوصف المتممية ولازمية
التأخر فاتفاقهم على هذا التعليل ايضا اتفاق على امر شرعي في لزوم تقديم الشاهد و
التزكية على اليمين اذا كان المثبت للحق هو الشاهد مع اليمين وانه لو قدم اليمين وقعت
ملغاة بان وظيفة المدعي هو البينة واليمين متمم ويمكن ان يقال بان هذا ايضا في الحقيقة

تقديم

ما ذكره من التتبع اجماع السلف والخلف على اصل الحكم فلا يضر على هذا التعليل ايضا ولا يفقد
في امكان دعوى الاجماع على اصل العلة ايضا نعم على ما اخترناه من الطريقة لا يتم دعوى حصول
العلم بالاجماع في امثال هذا الزمان بل يشكل ثبوته في زمان الحضور ايضا الا ان يؤول كلامهم
بما ذكرنا سابقا من ان يراد حصول العلم باقوال العلماء حتى الامام العلم الاجمالي لا العلم
بهم تفصيلا حتى ينتفي فائدة الاجماع ويكفي في ذلك عدم معرفة انهم تفصيلا وان فرض
معرفتهم باشخاصهم مفصلا لو شاهدهم ولقيهم وبالجملة انكارهم امكان العلم بالاجماع في
هذا الزمان مكابرة فان كان انعقاده في الازمنة السابقة وكيف يمكن قبول امكان حصول
العلم بالبديهي بسبب التسامع والتظافر للعوام والخواص ولا يمكن دعوى العلم النظري للعلماء
المتفحصين المدققين وبالجملة يمكن حصول الضروري لعلم بكون الشيء مجمعا عليه والعلم النظري
ودونهما الظن المتاخم للعلم اذ كثيرا ما يحصل لنا الظن المتاخم للعلم بكون المسئلة اجماعية
بسبب القرائن والتتبع التام ويختلف الحال في اليقين ومراتبه بحسب المتتبعين ولعل الاجماع
الظني ايضا يكون حجة كما سنشير اليه فيما بعد لو لم يكن هناك دليل اقوى منه والى ما قلنا
يرجع كلامه في جواب ما نقله في المعالم عن بعض علماء اهل الخلاف حيث قال انما نجزم بالمسائل
المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر
الاخبار عليه وحاصله انه لا ينحصر العلم بحصول الاجماع في زمن الصحابة بل يحصل في امثال زماننا
ايضا بالتسامع وتظافر ان المسئلة اجماعية من دون ان ينقل ابدا اصل الاجماع من الزمن
السابق الى الزمان اللاحق وغفل صاحب المعالم عن ظهور مراده واعترض عليه بان ذلك لا
يأتي في ما ذكره بعض العامة حيث اراد تحصيل العلم الابتدائي وما ذكره من ادعاء حصول العلم
بالنقل وانما دعاه الى هذا الاعتراض افراد الضمير المجرور في كلمة عليه وقرينة المقام ومقابلة
الجواب للسؤال شاهد على ان يرجع الضمير الى كل واحد من فتاوى العلماء المجمعين كما لا يخفى

وما

وبما ذكرنا ظهر ما في قوله فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب الخ لانهم عدول ثقات و
ادعوا العلم بحصول الاجماع فلا يجوز تكذيبهم ويكون لنا بمنزلة خبر صحيح اخبر به العدل عن امام العلم
بلا واسطة مع ان ما ذكره موافقا للشهيد من ارادة الشهرة لا يليق بمن هو دونهم بمراتب
فكيف وهم امناء الامة ونواب الائمة ومتكفلوا ايتامهم الذين هم المتقون الحجج على الخلق
بعد ائمتهم وهذا منهم تدليس وخداع حيث يصطلحون في كتبهم الاصولية ان الاجماع هو الاتفاق
الكاشف عن راي امامهم ويطلقونه في كتبهم الفقهية على محض الشهرة وحاشاهم عن ذلك نعم
تطرق الغفلة والاشتباه عليهم لا يمنع واحتمال الخطاء لا يوجب الحكم ببطلانه في نفس الامر
وعدم جواز الاعتماد على الظن الحاصل به لو لم يزاحمه ظن اقوى او لم يظهر من الخارج قرائن
يدل على غفلته في دعوى الاجماع واشتباهه في حدسه كما لا وجه لساير التوجيهات
التي ذكرها الشهيد في الذكرى ايضا من انهم ارادوا بالاجماع عندهم ظهور المخالف عندهم في علم
حين دعوى الاجماع الا ان يرجع الى الاجماع على مصطلح الشيخ وقد عرفت ضعفه وانه
خلاف مصطلح جمهورهم بل الشيخ ايضا يريد من الاجماع الذي يدعيه مصطلح المشهور كما اشير
اليه او ارادوا الاجماع على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا الى الائمة او بتاويل الخلاف
على وجه يمكن مجامعة لدعوى الاجماع وان بعد كجعل الحكم من باب التخيير وكان ذلك بعيد لا
حاجة اليه فنقول تلك الاجماعات اجماعات نقلها العلماء ومن يقول بحجية الاجماع المنقول
بخبر الواحد يقول بحجيتها الا ان يعارضها اقوى منها من الادلة وظهور الخلل في بعض لا يوجب
خروج اصل الاجماع المنقول عن الحجية او كون جميع تلك الاجماعات باطلة في نفسها الثالثة
قد عرفت ان الاجماع هو اتفاق الكل او اتفاق جماعة يكشف عن راي الامام فاما لو افتى
جماعة من الاصحاب لم يعلم لهم مخالف ولم يحصل القطع بقول الامام فهو ليس باجماع جزما قال
الشهيد في الذكرى وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة عقلية او نقلية الظاهر ذلك لان
عدالتهم يمنع عن الاقدام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل

خصوصا او قد تطرق الدروس لكثير من الاحاديث لمعارضة الدول المخالفة ومباينة
الفرق المنافية وعدم تطرق الباقين الى تلك الدروس مع ان الظاهر وقوفهم عليه وانهم لا يقرون
ما يعلمون خلافه فان قلت لعل سكوتهم لعدم الظفر بمستند من الجانبين قلت فيبقى قول
اولئك سليما من المعارض ولا فرق بين كثرة القائلين بذلك وقلته مع عدم معارض
وقد كان الاصحاب يتمسكون بما يجدونه في الشرايع الشيخ ابي الحسن بن بابويه ره عليهم
عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان فتويه كروايته وبالجملة ينزل فتاويهم منزلة رواياتهم
هذا مع ندوره وهذا الفرض في الغالب وجود دليل دال على ذلك القول عند التامل وقال ره
في المعالم بعد ما نقل كلامه الى قوله عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة
انما يؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء بما هو مامون على
الظنون اقول وسيجي منه ره في مباحث الاخبار استدلاله بما يدل على كفاية الظن
مطلقا اذا انسد باب العلم ولا ريب ان ما ذكره من الظنون القوية فلو لم يكن مثله ما هو
اقوى منه فلا يبعد الاعتماد عليه سيما اذا كان القائلين به في غاية الكثرة الا ان الفرض
بعيد كما ذكره ره في ذكرى قال في ذكرى الحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه فان اراد
في الاجماع فهو ممنوع وان اراد في الحجية فقريب لمثل ما قلنا يعني قوله لان عدالتهم تمنع
عن الاقدام على الافتاء بغير علم الى اخر ما ذكره ولقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان
اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى اقول وقوله لقوة الظن يحتمل ان يكون
المراد به بيان كون الظن الحاصل من جانب المشهور اقوى من الظن الحاصل من خلافه ولما
كان المفروض في المسئلة السابقة عدم العلم بالخلاف فلم يتعرض لذلك وما ذكره ره
قوي ويؤيده قوله خذ ما اشتهر بين اصحابك واترك الشاذ النادر فان المجمع عليه
لا ريب فيه فان ملاحظة الحكم والتعليل في الرواية يقتضي ارادة الشهرة من المجمع عليه والا لم

عنه

منه والعلة المنصوصة حجة والتخصيص بالرواية خروج عن القول بحجية العلة المنصوصة كما
لا يخفى وعلى القول بكون الاصل العمل بالظن بعد انسداد باب العلم الا فيما اخرجه
الدليل يتقوى حجية الشهرة لا سيما اذا كان معها دليل ضعيف فهي اولى بالقبول سيما اذا كان
الدليل الذي في طرف المخالف قويا بل كلما كان الادلة والاخبار في جانب المخالف
اكثر واصح يتقوى جانب الشهرة ويضعف الطرف الاخر ثم ان صاحب المعالم اعترض على
الشهيد بمثل ما سبق بان الشهرة التي تحصل بها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ ره
لا الواقعة بعده قال واكثر ما يوجد مشتهرا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ ره
كما نبه عليه والدي في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان
اكثر الفقهاء الذين نشاؤا بعد زمن الشيخ ره كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة
اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتاخرون وجدوا احكاما مشهورة قد
عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ
وان الشهرة انما حصلت بمتابعته ثم نقل عن والده ره تاييدا لما ذكره من كلام بعض اصحابنا
و انت خبير بان هذا الكلام في غاية البعد فان توجيه كلام والده لا يمكن الا بمثل
ما نقلناه عن الشهيد ره فيما لم يعرف خلاف الجماعة ولم يظهر مستندهم في الحكم
فان ذلك في المقام الذي لم يظهر مستند الحكم ولا باس حينئذ بمتابعتهم لحصول الظن بان
قولهم كان عن دليل شرعي واما القول بان كل مشهور بعد زمان الشيخ هو من هذا القبيل
فلا ريب انه اعتساف مع ان الفتيا كلامه على ظاهره من تجويز تقليد الجماعة للشيخ مع فرض انهم
بجرئة التقليد على المجتهد فهو جرئة عظيمة ولا ريب ان ذلك في معنى تفسيقهم مع ترى
مخالفتهم له كثيرا بل اكثر من مخالفة الفقهاء بعضهم لبعض واعتراضهم عليه في غاية الكثرة
على انا نقول ان كتب الشيخ كثيرة وفتاويه في كتبه مخالفة بل في كتاب واحد فتاوى

مخالفة فهذه الشهرة حصلت في اي موضع وتبعيته في اي فتوى من فتواه وتقليده اي
كتاب من كتبه اذ قلما يوجد قول بين الاصحاب الا وللشيخ موافقة فيه فربما وافق الشهرة
فتواه في النهاية وخالف فتواه في ط وربما كان بالعكس وربما كانت موافقة الخلاف
وهكذا وبالجملة هذا الكلام من الغرابة بحيث لا يحتاج الى البيان فان كان اعتمادهم على
كتاب من كتبه متاخرة فهو اولى بالاذعان مع ان المشهور ربما كان موافقا
للخلاف وط وان كان بالعكس فربما كانت موافقة للنهاية وهكذا نعم يمكن ترجيح
الشهرة الحاصلة بين القدماء من جهة قربهم من زمان المعصوم وان كان لترجيح الشهرة
بين المتاخرين ايضا وجه لكونهم ادق نظرا واكثر تاملا فرب حامل فقه الى من هو
افقه منه فعلى المجتهد التحري والتامل وملاحظة رجحان الظن بحسب المقامات وقد
وجدنا المقامات مختلفة غاية الاختلاف فيرجح عندنا شهرة القدماء تارة وشهرة
المتاخرين اخرى وتارة وجدنا مشهورا لا اصل له واخرى وجدناها مستقلة في
الحكم وجود الاعتماد ثم ان ههنا كلاما وهو ان المشهور عدم حجية الشهرة والقول
بحجية الشهرة مستلزم للقول بعدم حجيتها وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل ويمكن
دفعه بان الذي يقوله القائل هو حجية الشهرة في مسائل الفروع والذي يلزم عدم
حجيته هو الشهرة في المسئلة الاصولية وهي عدم حجية الشهرة ولا منافاة ووجه الفرق
ابتناء المسئلة الاصولية على دليل عقلي يمكن القدح فيه وهو عدم الاتيان على الخطأ
في الظنون وهو لا يقاوم ما دل على حجية الشهرة وهو ما دل على حجية الظن بعد انسداد
باب العلم الا ما اخرجه الدليل كما يجيء والعلة المنصوصة وغيرها فانا نحصل من الظن بصدق
الجماعة في حكم الفرعي اقوى من الظن الحاصل من قول الجماعة بعدم جواز العمل بالمشهور
لا يجوز خرق الاجماع المركب قد يطلق الاجماع على غير المصطلح الاصولي كاجماع

اهل

اهل العربية والاصوليين واللغويين ومثل قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه
واجمعت الشيعة على روايات فلان وهذا ليس كاشفا عن قول الحجة ولكنه مما يعتمد
عليه في مقام الترجيح ومراتب الظنون لا يجوز خرق الاجماع المركب عندنا
سواء كان مركبا عن قولين او اكثر فلا يجوز القول الثالث مما اجمعوا عليه وذلك
قد يحصل بملاحظة ورود حكمين او احكام متعددة من الاحكام الشرعية على موضوع
واحد بحسب اقوال الامة ثم حكم اخر من اخر وقد يحصل بملاحظة ورود حكمين من فريقين
منهم على موضوع كلي ثم حكم موافق لاحدهما في بعض افراد ذلك الموضوع وحكم اخر موافق
للاخر في البعض الاخر من تلك الافراد من فريق اخر مثال الاول ان اقوال الشيعة بين
في استحباب الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة مثلا والقول بحرمته فالقول بوجوبه خرق للاجماع
المركب ومثال ان المشتري اذا وطي الجارية الباكرة ثم وجد بها عيبا فقيل لا يجوز الرد
وقيل يجوز الرد مع الارش وهو التفاوت بين الثيبوبة والبكارة فالقول بردها
مجانا خرق للاجماع المركب ومثال الثاني ان الشيعة مختلفة في وجوب الغسل بوطي الدبر
فمن قال بوجوبه في المرأة قال به في الغلام ومن لم يقل به لم يقل في شيء منهما فالقول بوجوبه
في بعض افراد الدبر وهو دبر المرأة دون الرجل خرق الاجماع المركب وكذا مسئلة
الفسخ بالعيوب فان الامة مختلفة فيه فقيل بفسخها كلها وقيل لا بفسخها كلها فالقول
بالفسخ في بعض العيوب دون بعض خرق الاجماع المركب وقد يسمى هذا القول بالفصل
وبه لا يجوز القول بالفصل ويتمسكون بعدم القول بالفصل في تعميم الحكم في كل واحد
من القولين بالنسبة الى افراد الموضوع وقد يقولون اذا لم يفصل الامة بين المسئلتين
في حكم فلا يجوز القول بالفصل بينهما وذلك اذا لم يكن هناك جامع لموضوع المسئلتين
مثل الدبر والعيب ومن امثلته ان بعضهم قال بان المسلم لا يقتل بالذمي ولا يصح بيع

الغائب وبعضهم بقتل المسلم بالذمي وصحة بيع الغائب فالقول بالقتل وعدم الصحة قول بالفصل بين المسألتين وقد يجتمع خرق الاجماع المركب مع القول بالفصل وقد يتفاوتان من الجانبين فمادة الاجماع هو مسألة وطي الدبر والفسخ بالعيوب وامثالهما ومادة الافتراق من جانب خرق الاجماع هو مسألة الجهر في ظهر الجمعة ورد الجارية الموطوءة وامثالهما واما من جانب القول بالفصل فمسألة كثيرة يتضح في ضمن ما يتلى عليك في تحقيق المقام مع ما يستفاد من كلامهم وهو انه اذا لم يفصل الامة بين المسألتين او اكثر فان نصوا على عدم الفصل بينهما بان يعلم من حالهم الاتفاق على ذلك وان لم يقع التصريح من كل منهم فلا يجوز الفصل سواء حكموا بعينه في كل الاحكام او بعض الاحكام والصور ثلث الاولى ان يحكم الكل بحكم واحد فيهما مثل انهم يستدلون لوجوب الاجتناب عن البول بقوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه فالحكم من الامة في البول واحد وهو النجاسة وهم متفقون على عدم الفصل بين وجوب غسل الثوب عنه والبدن وتنزيه الماكول والمشروب والمساجد والمصحف وغير ذلك وكذلك ساير اقسام النجاسات فاتفقوا على عدم الفصل بين احكام المذكورات بالنسبة الى ملاقاة البول مع كون الحكم واحدا فهذا في الحقيقة اجماعان بسيطان وليس هنا اجماع مركب ومواد هذه الصورة في الاحكام الشرعية فوق حد الاحصاء الثانية ان يحكم بعض الامة في المسألتين بحكم وبعض اخر بحكم اخر مثل ان بعضهم يقول بنجاسة الماء القليل الذي في الاناء بولوغ الكلب وكذلك نجاسة القليل الذي دخلت فيه الدجاجة وطئت العذرة وكل غيرهما من افراد الماء القليل وافراد النجاسة والاخر يقول بعدم تنجس شيء منها في شيء من افرادها وهذه ايضا مما اجتمع فيه الاجماع المركب مع الاتفاق على عدم الفصل فهنا اذا اجماع بسيط ومركب وذلك ايضا في الاحكام الشرعية في غاية الكثرة الثالثة ان لا يعلم منهم حكم فيهما بخصوصه

وان

وان اتفقوا على الحكم بعدم الفرق بينهما وذلك في الاحكام الاجتهادية لم يتعين فيها حكم بحيث ينعقد عليه اجماع بسيطا ومركب سواء كان في اول الاطلاع على المسألة وابتدا البحث في خصوص حكمها او بعد الاطلاع والفحص قبل استقرار الامر على حكم او حكمين مثلا انا اذا لم نعلم حكم تزكية الممسوخ فاذا ثبت جواز تذكية الذئب من جهة اجماع او دليل على جواز تذكية السباع فنحكم بجواز التذكية في الباقي ان ثبت الاتفاق على عدم القول بالفصل وهكذا في الحشرات بعد اثبات حكم الممسوخ بما ذكرنا فنقول بجواز التذكية في الفارة لكونها من الممسوخ وقد اثبتنا جوازها وهكذا وامثال ذلك ايضا كثيرة ولم ينصوا على عدم الفصل ولم يعلم اتفاقهم على ذلك ولكن لم يكن فيهم من فرق بينهما ايضا فان علم اتحاد طريق الحكم فيهما فهو في معنى اتفاقهم على عدم الفرق مثال الرد ورث العمة وورث الخالة فمن منع احدهما منع الاخرى لاتحادهما في الطريقة وهو قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض ومثله زوج وابوان وامراة وابوان فمن قال اللام ثلث اصل التركة كابن عباس قال به في الموضعين ومن قال انها ثلث الباقي بعد فرضها قال في الموضعين الا ابن سيرين فقال في الزوج مثل قول ابن عباس دون الزوجة وعكس اخر وان لم يعلم اتحاد الطريقة فالاكثر على جواز الفرق لمن بعدهم عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة حكم المجمع عليه ومثله ولان منع المخالفة فيستلزم ان من قلد مجتهدا في حكم ان يواخذه في كل حكم ذهب اليه وهو باطل وقال في المعالم والذي ياتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احدى الطائفتين قطعا اقول وهذا لا يتم الا مع العلم بعدم خروج قول الامام من القولين والمفروض عدم ثبوت الاجماع ويمكن التكلف في ارجاع كلامه الى صورة الاجماع ولكنه بعيد فلنرجع الى ما كنا فيه ونقول لا يجوز خرق الاجماع المركب يعني ما علم ان قول الامام ليس بخارج من احد الاقوال فالخروج عن الكل والقول بغيره يوجب ترك قول الامام يقينا فهذا هو الوجه فيما اخترناه من المنع

ملخ واما العامة فاكثرهم قد اتفقوا على ذلك وذهب الاقلون منهم الى الجواز وفصل ابن الحاجب ومن تبعه بان الثالث ان كان يرفع شيئا متفقا عليه كمسألة رد البكر مجانا فلا يجوز والا فيجوز كمسألة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق في كل مسألة مذهبا فلم يخالف اجماعا ومنهم مثل قتل الذمي وبيع الغائب المتقدم فهما مسألتان خالف في احديهما بعضا وفي الاخرى بعضا وانما الممتنع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه واستدل المانعون منهم مطلقا بانهم اتفقوا على عدم تفصيل في مسألة العيوب وفي مسألة الام فالمفصل خالف الاجماع ورد بمنع اتفاقهم على عدم التفصيل فان عدم القول بالتفصيل ليس قولا بعدم الفصل وانما الممتنع مخالفة ما قالوا بنفيه لا ما لم يقولوا بثبوته ويوضح مسألة قتل الذمي وبيع الغائب واعترض بان من قال بالايجاب الكلي في مثل مسألة العيوب فيستلزم قوله بطلان السلب الجزئي الذي هو نقيضه قطعا بل بطلان التفرقة ومن قال بالسلب الكلي فيستلزم قوله بطلان الايجاب الجزئي الذي هو نقيضه قطعا بل بطلان التفرقة والقول بالتفصيل مركب من الجزئيين فالمركب منهما باطل على القولين وباعتبار احد جزئيه قطعا ولا يخفى ما فيه فان دلالة القول بالقضية الكلية وان سلمت فهو من باب الالتزام البين بمعنى الاعم كما في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الترك كما مر لكن بطلان احد جزئي المركب هنا يستلزم بطلان المركب من حيث انه مركب لا من حيث ساير الاجزاء ايضا مع انه لا تركيب هنا حقيقة بل الجزئيتان كل منهما مسألة براسها اتفق القائل القول بهما مطلقا لا بشرط اجتماع كل منهما مع الاخرى بشرط التركيب فهكذا الكلام في جانب السالبة الكلية فلا دلالة في احد القولين الا على بطلان احد من الجزئيتين فلا يثبت اجماع الفريقين على بطلان كل واحد منهما واما ما قيل ان اتحاد الحكم في كل الافراد لازم لقول كل الامة وان لم يقولوا بصريحها والتفصيل ينافيه ففيه ان اللازم لقولهم انما هو اتحاد الكل الحكم في كل الافراد بلزوم تبعي لا القول باتحاد الحكم في

التجمع

كل

كل الافراد بلزوم تبعي لا القول ما يفيد في تحقيق الاجماع هو الثاني لا الاول سلمنا لزوم الثاني ايضا لكن لا يلزم من القول باتحاد الكل في الحكم القول ببطلان القول بالحكم الموافق في البعض اذ ليس في القول باتحاد الكل في الحكم لزوم انضمام كل منهما بالاخر لان الحكم انما يتعلق بالكل واحد من الافراد لا بالافراد بشرط تركيبها واجتماعها سلمنا جميع ذلك لكن المسلم من العقاب على مخالفة الاجماع والقدر الثابت الحجية من الاجماع هو ما علم اتفاقهم على شيء بدلالة لهم المقصودة لا التبعيات فان دلالتهم التي قيمت على ذلك انما ينصرف على ذلك واستدل المانعون ايضا بان من تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه واما فيما لم يتفقوا عليه بان يخطى كل بعض في مسألة غير ما اخطاء فيه الاخر فلا ينفي اوله وقد مر منا ما يخدشه في هذا الكلام وما يليه في خصوص الاستدلال بقوله لا تجتمع امتي على الخطا بحمل اللام للجنس او للعهد ولكن الاظهر على مذهبهم في هذا المقام هو قول المانع كما بينا احتج المجوزون بان اختلافهم دليل على ان المسألة اجتهادية يعمل فيها بمقتضاه الاجتهاد وادى اليه فيجوز احداث الثالث واجيب بان الاختلاف انما يدل على جواز الاجتهاد اذا لم يكن هناك اجماع مانع فاذا اختلفوا على قولين ولم يستقر خلافهم كانت المسألة اجتهادية وهنا استقر خلافهم في قولين فلا يجوز الثالث واحتجوا ايضا بمسألة الام ومخالفة ابن سيرين وتابع اخر وعدم انكارهم عليهما واجيب بانه كان قبل استقرار الخلاف مما لم يكن فيه مخالفة الاجماع كالفسخ بالعيوب ويشكل هذا الجواب بان الظاهر مما تقدم في طريق المسلمين الا ان يمنع ذلك واما عندنا فلا اشكال لعدم الثبوت ثم ان الكلام في تحقق الاجماع المركب وحجيته واقسام القطعي والظني وغير ذلك نظيرها مر في الاجماع البسيط فلا حاجة الى الاعادة اذا اختلف الامة على قولين ولم يدل على احدهما دليل قطعي او ظني يرجع الى الاخر فمقتضى طريقة العامة الرجوع الى مقتضى الاصل ان لم يكن موجبا لخرق المتفق عليه والا فالتخيير ولا على مذهب

واما

الامامية ففيه قولان نقلهما الشيخ في العدة احدهما اسقاط القولين والتمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة على اختلاف مذاهبهم وثانيهما التخيير ويجرى مجرى خبرين تعارضا ولم يكن مرجح لاحدهما ورد الشيخ القول الاول بانه يوجب طرح قول الامام لان كلا من الطائفتين يوجب العمل بقوله ويمنع من العمل بالقول الاخر فلو خيرنا لاستجنا خطأه المعصوم ولا يخفى ضعف هذا الاعتراض فان التخيير طريق في العمل للجاهل بالحكم لا قول في المسئلة يوجب طرح كل واحد من القولين كالتخيير في العمل بالخبرين المتعارضين وحكم كل واحد منهما ببطلان القول الاخر وعدم صحته في نفس الامر لا ينافي تجويزه العمل به للجاهل كما انه لا يجوز للمجتهد منع مقلد مجتهد اخر عن تقليده وان علم خطاءه في المسئلة بل لا يجوز تقليده اذا كان اهلا للاجتهاد ويحصه فيه فان الرخصة في التقليد غير امضاء نفس الحكم و اظهار الرضاء به بالخصوص ثم ان فرض اتفاق الفريقين بعد الاختلاف على احد القولين فقال الشيخ يجوز ذلك على القول بالرجوع ومقتضى العقل واسقاط القولين لانعقاد الاجماع ح على ما اجتمعوا عليه واما على ما اختاره من التخيير فمنعه لانه يوجب بطلان القول الاخر والمفروض كان التخيير بينهما وهو ينافي البطلان وهو ضعيف لان التخيير انما كان في العمل بجهالة قول الامام بخصوصه وبعد انعقاد الاجماع يتعين قول الامام ويظهر بطلان قول الاخر ولا منافات بين عدم ظهور البطلان وجواز العمل به في وقت وظهور البطلان وعدم جواز العمل به في وقت اخر ما لا يجوز تعاكس الفريقين عند اصحابنا للزوم رجوع المعصوم عن قوله اللهم الا اذا كان القولان منهم وكان احدهما من باب التقية وهو خلاف الاصل لا يصار اليه الا مع الثبوت وربما يستدل على عدم جواز التعاكس بقوله لا يجتمع امتي على الخطاء بناء على كون اللام للجنس المزوم الاجتماع على جنس الخطاء ح فان من عدل عن الخطاء فيلزم من الخطاء اولا

واختار الثاني واعترض المحقق بان في التخيير ابطالا لقول الامام

ولا يلزم

ولا يلزم الفرقة الاخرى بعد ولها عن الصواب الى ذلك الخطاء وصدر عن كل منهما جنس الخطاء وان كان في وقتين وربما يستدل بذلك على هذا اللزوم عدم خلو الزمان عن المعصوم لان اتيان كل واحد من الامة خطاء وان كان خطاء كل واحد منهم غير خطاء الاخر يوجب اجتماعهم على جنس الخطاء فلا بد من معصوم حتى يصدق عدم الاجتماع على الخطاء ويؤيده قوله لا يزال طائفة من امتي على الحق بناء على كون كلمة لا اسم كلمة لن يزال كلمة طائفة لا صحيح الشان الاقرب حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد لانه خبر والواحد المخبر حجة اما الاول فلان قول العدل اجمع العلماء على كذا يدل بالالتزام على نقل قول المعصوم او ضلاله وتقريره الكاشف عن اعتقاده على طريقة المشهور او على رايه واعتقاده على الطريقة التي اخترناها فكانه اخبر عن اعتقاد المعصوم اخبارا ناشيا عن علم وحسن بناء وخبره واما الثاني فلما يجيء في مبحث الاخبار والفرق بين الطريقين بان الاول يفيد كونه حديثا مصطلحا والثاني اخر عرفا ولغة وما ذكرنا من وجه الاستدلال اولى بالتبادر واما الاية التي فيها بيان دال عليه كالخبر لان تحصيل المعرفة به نفعه والاخبار دبرا نذارا واما الاجماع الذي نقلوه في حجية خبر الواحد فلما كان بالنسبة الينا منقولا فالتمسك به دوري ومن ظهر له القطع بذلك الاجماع بحيث يشمل هذا البناء الذي هو مدلول التزامي للاجماع المنقول الذي نحن نتكلم فيه فهو ولاولاه وجه الاستدلال به او اما اسناد وارد باب العلم وانحصار الطريق في الظن فلا اثر عليه واعترض بان مقتضاه حجية الظن من حيث انه ظن لا ظن خاص وتمسك لوايضا على حجيته بالاولوية بالنسبة الى خبر الواحد فان الظن المنقول بخبر الواحد ان كان حجة فالقطعي المنقول به اولى وسيجيء الكلام في تضعيف هذا الاستدلال وبقولهم نحن نحكم بالظاهر واجيب عن الاول بان الاطلاع على الاجماع امر بعيد فالظن لو فرض اضعف من الظن لو قوع الخبر وربما يمنع من جهة ذلك التساوي ايضا وعن الاخر

والثاني بانها لا يفيد ان الا الظن وهو غير معتبر في الاصول اقول واحتمال الخطاء في مدعي الاجماع معارض بكثرة الحوادث اللاحقة بالاخبار من حيث المتن والسند والدلالة و التعارض والاختلاف والاضطراب السهو والغفلة والنقل بالمعنى مع الاشتباه في فهم المقصود والاجماع المنقول خال عن اكثرها ذكر فيبقى من باب العلم مرجحا ودعوى لزوم القطع في الاصول خالية عن شاهد ودليل وقدمنا الاشارة اليه وسيجيء والحق ان المقامات تختلف في الترجيح فرب خبر يقدم على اجماع منقول بل واجماعين منقولين ورب اجماع منقول يقدم على خبر غير صحيح بل واخبار صحيحة فلا بد من ملاحظة الخصوصيات والمرجحات الخارجة واحتج المنكر للحجية بان مقتضى الايات والاخبار حرمة العمل بالظن في الفتوى والعمل خرج خبر الواحد بالاجماع والايتين وبقي الاجماع المنقول تحت الاصل لا يعقل انا لا نعلم ان الاجماع انعقد على حجية هذا الخبر الذي هو المدلول الالتزامي لنقل الاجماع او لا نعلم الا عليه بانه ليس حديثا قولا ما الايات فقد ذكرنا انها تشمله ايضا واما الاجماع على ادعاء الشيخ وغيره كما سيجيء فهو لا يدل على حجية الخبر مطلقا بل غاية ما ثبت هو اخبار الاحاد مع وصف تداولها بين اصحاب الائمة ولا ريب ان حال زمانهم وزماننا متفاوت غاية التفاوت بسبب قلة الوسائط وامكان حصول القرائن على صدوره عن الامام وقلة الاختلال من جهة النقل والتقطيع وساير التصرفات وكثرة بسبب تغاير الاصطلاحات وتفاوت القرائن في فهم اللفظ وبسبب علاج التعارض المتفاوت حاله بالنسبة الى الزمانين فالاعتماد على الاجماع المدعى الذي لم يعلم دعواه ولا وقوع المنقول فان ادعيت اثبات جواز العمل على الظنون التي يحتاج اليها في العمل بالاخبار الاحاد في زماننا من جهة المتن والسند والدلالة وغيرها من الوجوه كلها بالدليل من اجماع او غيره فلا ريب انه يمكن ان يستدل العمل بظواهر الايات ايضا كل ذلك لا ريب ان القدر الثابت من كون الاخ

حجة

حجة هو مقام المشافهين وتحصيل مقاصدهم يحتاج الى استعمال الظنون شتى لا يمكن دعوى الاجماع على حجية كل واحد منها وبالجملة من تتبع الفقه وبلغ الى حقيقته يعلم ان دعوى انه لا يجوز العمل فيه الا بظن يثبت حجيته من الاجماع او دليل قاطع اخر مجازفة فان الطريق فرق بين الظنون فلا ريب ان الاجماع المنقول مما يفيد الظن بل ربما يفيد ظنا اقوى من ظاهر الخبر بل الاية ايضا والايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن مخصوصة بصورة امكان تحصيل العلم او باصول الدين فقط كما هو مورد اكثر الايات نعم مثل القياس الذي اجمع الشيعة على بطلانه وصار حرمته من ضروريات المذهب فهو انما خرج بالدليل فمقتضى الدليل جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل ولذلك ذهبنا سابقا الى تقوية حجية الشهرة والاجماعات الظنية ومن ذلك علمية قاعدة الغلبة والحاق الظن بالاعم الاغلب وان كان ذلك مما يستفاد من الاخبار ايضا كما اشرنا في اوائل الكتاب ثم ان الاشكال في الاجماعات المنقولة بسبب وجود المخالف وتعارضها حتى من مدعيها كما مر الاشارة اليه قد ظهر لك الجواب عنه ونقول هنا ايضا ان وجود المخالف غير مضر في تحقق الاجماع كما عرفت ووقوع الخطاء من المدعي ايضا في استنباطه ايضا لا ننكره وكم من هذا القبيل في اخبار الاحاد مع انا نقول بحجيتها وكذا التعارض والاختلاف فكما يمكن حصول الاختلاف في الاخبار من الغفلة والنسيان وسوء الفهم والنقل بالمعنى وغير ذلك لا يقدح في حجية حجية خبر الواحد فكذا ما نحن فيه فان مبنى الاطلاع على الاجماع غالبا على الحدس وهو مما يجري فيه الخطاء والخطاء في العقليات في غاية الكثرة الا ترى ان بعضا من باب المعقول يدعي ان الجسم بعد الانفصال هو هو بالبديهة والاخر يدعي انه غيره بالبديهة فتعارض الاجماعات وتخالفها مبني على ذلك الا ترى ان السيد ادعى الاجماع على عدم حجية خبر الواحد وادعى الشيخ الاجماع على خلافه ووجه ان السيد كان ناظرا الى طريقة المتكلمين والناظرين

فى اصول العقائد وانضم الى ذلك فى نظره قرائن اخرى وغفل عن طريقة اهل الحديث
وحكم بكون عدم جواز العمل بمثل اجماع الشيخ على طريقة الفقهاء واهل الحديث وغفل
عن طريقة المتكلمين وحكم بكون جواز العمل باجماعه كان سبب حصول الاختلاف ومن
جانب الشيخ يمكن فى الاخبار كلام جواب به فكذلك فيما نحن فيه فربما انعقد ذلك الاجماع على مستند
صدر قطعا عن الامام وانعقد اجماع آخر على مستند آخر بعينه صدر عنهم قطعا وهذا
ليس بمستبعد ولا مستنكر ووجه صدور المخالفة من الاحكام عنهم ظاهر من جهة التقية وغيرها
فلا مانع من رجوع المدعى عن دعواه ايضا من جهة هذه الامور نعم ههنا كلام آخر وهو انا
قد بينا ان الطريقة التى اختارها الشيخ وغيره من اصحابنا الذين يعتمدون فى اثبات
موافقة قول الامام للمجمعين بانه لو كان اجماعهم على الباطل لوجب على الامام ردعهم عن
الضلالة بنفسه او بغيره ضعيفة ولا يمكن الاعتماد عليها فكيف يجوز الاعتماد على اجماعاتهم
المنقولة مع انكم لا تعرفون بينهما فاذا كان الاجماع المنقول من مثلهم احتمل ان يكون عند
قائله بكونه اجماعا من هذه الجهة فكيف يمكن الاعتماد عليه وهو نظير الاشكال الذى ذكره
المنكرون لعلم الرجال النافون للاحتياج اليه بانه كيف يعرف عدالة الراوى مع وجود
الاختلاف فى معنى العدالة وعدم المعرفة بحال المزكى واعتقاده فى العدالة وسنجيب عنه
فى محله ان شاء الله وقد يقال فى دفع الاشكال ههنا ان هذا الاشكال لا يرد على ما ادعاه غير
الشيخ ممن لم يقل بهذه المقالة وهم الاكثرون بل لم نقف على مصرح بهذه الطريقة من بعد
الشيخ وقد رد هذه الطريقة جمع منهم السيد المرتضى واما الشيخ ومن يوافقه فى هذه
المقالة فهم لا يقولون باعتبار العلم بثبوت الاجماع فى هذه الطريقة المدخولة بل يصرحون
بان الاتفاق كاشف عن قول الامام وان العلم يحصل من جهة الاتفاق كغيرهم من الاصحاب
والاجماع الواقع عنده ايضا هو ما ذكره القوم فلاحظ كتاب العدة مصرحا فيها بذلك فى مواضع

ثم ذكر ذلك ايضا فى طريقة معرفة قول الامام حيث لم يوجد للامامية مخالف الحكم ولم يعلم
اتفاقهم ولم يعرف موافقة امامهم لهم ايضا فقال ان عدم ظهور المخالفة يعلم ان راضيا بما اتفقوا
عليه والا لوجب عليه الظهور بنفسه او بغيره وردعهم من ذلك وكذلك لو كان بينهم قولان
ولم يظهر لهم مخالف ولم يعلم موافقته لهم فقال ان هذا يدل على ان الامام خيرهم بين القولين
والا لظهر وابانهم على الحق ثم ذكر الشيخ ان الاصحاب اجمعوا على كذا واتفقوا على كذا وهو
اغلب ما يذكره فى هذه المقام وهو دال على الاجماع المصطلح عند جمهورهم ولا اعتبار عليه
فان اتفاق الكل واجتماعهم كاشف عن راى رئيسهم بلا اشكال مع ان الشيخ اذا اختلف
اصطلاحه فى الاجماع فالظاهر من حاله انه اذا اراد حكاية الاجماع على غير الطريقة المشتهرة
بين العلماء ان يبين ذلك فان نقلهم الاجماع فى كتبهم لاجل ان يعتمد عليه من بعدهم فاخفاء
ذلك مع تعدد اصطلاحه تدليس منه حيث يطلق الاجماع ارادة المعنى المعهود كما ذكروا
نظير ذلك فى الجواب عن الشبهة فى التعديل فان الظاهر من حال المزكى انه يذكره فى كتابه ليكون معتمد
الكل من يجيء بعده فاذا قال فلان عدل لابد ان يريد منه العدالة التى يكون كافية عند
الكل مع ان الغالب الشايع فى الاجماعات ما هو ما كان على طبق مصطلح المشهور فلو ظن فى كلامهم
ينصرف الى الافراد الغالبة مع ان حصول مقالهم بعرف الامامية مخالف فى الحكم ولم يبق
احتمال لوجه المخالف قل ما ينفك عن حصول العلم بموافقة الامام من جهة اتفاقهم ولا يحتاج
الى اثبات الموافقة من جهة الدليل الذى ذكره الشيخ ومع هذا كله فلا يخفى ان ما ذكره الشيخ
لو لم يصر اجماعا فلا ريب انه يفيد ظنا قويا فقد يمكن الاعتماد عليه فيحصل الاجماعات المنقولة
على قسمين وذلك لا يوجب نفى حجية الاجماع المنقول راسا وههنا اشكال آخر ايضا وهو
ان بعضهم يعتمد على الاجماع الظنى ويصرح بانه يدعى الاجماع بمظنة حصوله وآخرون لا يعتمدون
الا على القطع فكيف يجوز الاعتماد على مطلق الاجماعات المنقولة مع عدم العلم بان الناقل قبل

الاول او الثانى وفيه ايضا انا لو سلمنا انهم يعتمدون ذلك فلا يخفى انهم يتكلمون على ما هو
مصطلحهم ومصطلحهم فى الكتب الاصولية والفقهية هو القسم الثانى فيحمل اطلاقهم عليه وكلما
كان من قبيل الاول فيصرحون بما يدل على ظنيته مثل انهم يقولون الظاهر انه اجماعى ولعله اجماعى
وامثال ذلك واما قولهم اجمع العلماء على كذا واتفقوا او انه كذلك عند علمائنا ونحو ذلك فلا
ريب انه ظاهر صريح فى دعوى العلم والتكلم بمثل هذه الالفاظ وارادة الظن بالاجماع تدليس
ما فى عدالتهم حاشاهم عن ذلك مع انه لا يبعد القول بحجية الاجماع المظنون كالاجماع المنقول
نظير الشهرة بالنسبة الى الاجماع على ما ذهب اليه الشهيد كما مر ولكن لا بد من البيان لتفاوت
المذهبين فى الاحتجاج وتفاوت المذكورات فى القوة والضعف ثم ان الاجماع المنقول
مثل الخبر المنقول يجرى فيه اقسامه واحكامه من الرد والقبول والتعادل والترجيح
فينقسم بانقسام الخبر الى الواحد والمتواتر والصحيح والضعيف والمسند والمرسل وغيرها و
كذلك باعتبار المرجحات من علو الاسناد وكثرة الواسطة والافقهية والاعدلية وغير ذلك
من المرجحات والصحة والضعف يحصل بسبب عدالة الناقل وعدمها والاسناد والارسال
يحصل باتصال المستند الى الناقل وعدمه وحذف بعض السلسلة وعدمه مثلا ان الشيخ
سمع عن شيخه المفيد ان المسألة اجماعية فقال هو اجمع الاصحاب من دون رواية عن شيخه
فهذا مرسل او روى بن ادريس عن المفيد بواسطة الشيخ بحذف الواسطة واما
كونه خبرا واحدا او متواترا فقد اورد المحقق البهبهانى ره سؤالا على القوم بانهم
مطبقون على اشتراط الحس فى المتواتر وانه لا يثبت بالتواتر الا ما كان محسوسا
والاجماع هو تطابق آراء رؤساء الدين على حكم والذى ينقل بالتواتر هو قولهم وفى
ثبوته لا يستلزم ادعائهم به فى نفس الامر وان قال كل منهم انا نذعن بذلك لاحتمال
التقية او الكذب من بعضهم نعم يفيد الظن بذلك لاصالة عدمهما سيما الثانى لمصادمته

العدالة فظهر بذلك ان تقسيم الاصوليين الاجماع الى قطعى ثابت بالتواتر وظنى ثابت بغيره
بعيد عن السداد وكذا قول بعض المتكلمين ان القطع بحدوث العالم حاصل من الاجماع
المتواتر على حدوثه انتهى او فرض تواتر الاجماع وان كان قل ما ينفك عن الضرورى وفرضه
بدونه نادر سيما مع كثرة الوسائط ولكن يمكن ان يقال فى جواب الاشكال اما اولا فبمنع
اختصاص التواتر فى المحسوسات بل يمكن به اثبات غيرها ايضا فيمكن حصول العلم بمقالة
عليه باجماع كثير من العقلاء الاذكياء سيما مع قيام دليل على بطلان قولهم كما استدل
بعضهم على اثبات الصانع ووحدته باجماع الانبياء والاوصياء والعلماء قاطبة على
ذلك فان العقل يحيل اجماع امثال ذلك على الخطاء فكذلك فيما نحن اذا نقل جماعة كثيرة
يؤمن تواطؤهم على الخطاء اقوال المجمعين مع دعويهم معرفتهم من حالهم ادعائهم بما قالوا
وانهم صادقون فى ذلك فيمكن حصول العلم بصدقهم فى نقل القول واصابتهم فى ادراك مطابقة
قولهم لرايهم سيما مع ملاحظة تطابقهم فى ذلك واعترافهم فى كل منهم بانى نذعن بما قلت
فثبت بما ذكرنا انه يمكن حصول القطع بالاجماع بنقل هذه الجماعة الكثيرة والحاصل ان ذلك نظير
ما يعلم به اتفاق كل العلماء اجمالا فى اصل انعقاد الاجماع فانه كما يمكن حصول العلم باتفاق
الكل بسبب العلم براى كلهم وعلامتهم وان كان ذلك بسبب انضمام القرائن فيمكن حصول
العلم باتفاق الكل بسبب العلم براى اكثرهم وعلامتهم وان كان ذلك بسبب انضمام القرائن
فيمكن حصول العلم بتحقق الاجماع بدعوى جماعة كثيرة تحقق الاجماع وان ذلك بسبب انضمام
بعض القرائن فمراد القوم بالاجماع الثابت بالتواتر هو ذلك مع انه يكفى ثبوت اقوالهم
فالتواتر انما هو فى ملزوم الاجماع لا فى نفسه كما سنذكره فى المتواتر بالمعنى وقال بعض
الافاضل فى مقام الجواب انه يمكن تحقق التواتر على طريقة العامة الذين يقولون بحجية

الاجماع من حيث هو اجماع واتفاق بان يقال الرؤساء اذا اتفقوا على قول امثال الى
الكثير لا يخبر بالملاقاة لا بد ان يكون كان في الواقع وليس علينا ان نبحث عن مطابقته
لارائهم لان قوله لا تجتمع امتي على الخطاء كما يدل على عدم اجماعهم على الراي الخطاء يدل
على عدم اجماعهم على القول الخطاء ايضا فلو اجتمعت على هذا القول الكاذب لزم كذبه
وهو ممتنع فهذا القول المتفق عليه ان ثبت بالتواتر فقطعي والا فظني لظنية طريقه لا
نفسه فهو كالمتن المقطع الثابت بالمقطع الثابت بالسند الظني قال الحاجبي في مقام الا
ستدلال لدلالة الاجماع قطعية ودلالة الخبر ظنية فاذا وجب العمل مع نقل الخبر الظني
فوجوبه مع نقل القطع اولى وليس غرضه ان الاجماع المنقول بخبر الواحد يفيد القطع حتى
يمنع وهذا مثلا ان يقول احد ان العمل بالنص المحكي عن المعصوم مثلا اذا كان واجبا فا
لعمل المحكي اولى انتهى اقول ولا يخفى ما فيه فانه لا معنى محصل للاجماع على القول الخطاء والا
على القول الصواب اذا اريد منه محض اللفظ الا اتفاقهم في كيفية قراءة اللفظ وعربيته
والا فالظاهر الاجماع على القول مؤداه ومفهومه ومع ذلك فاي فائدة له في المسائل الفقهية
الا ان يقال فائدته في المسائل الفقهية الا ان يقال فائدته هو صيرورة المتن قطعيا وان
كان الدلالة ظنية كالخبر المتواتر قوله ان ثبت بالتواتر فقطعي يعني ان هذا اللفظ موافق
للواقع ونفس الامر على ما حقق المقام لانه قطعي الدلالة على مراد المجيبين وح فلا معنى لقوله
والا فظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه فان مراده من ذلك بقرينة المقابلة لا بد ان
يكون ان المراد ان التواتر لا نحكم بكون اللفظ موافقا للواقع ونفس الامر لكن ذلك بسبب
ظنية طريقه لا بسبب ظنية نفسه لان نفسه قطعي موافق لنفس الامر وهو كما ترى وان اراد
ان فيه ظنية نفسه كونه قطعي الدلالة ففيه ان المفروض قطع النظر عن الدلالة عن مراد القائل

والمفروض

والمفروض عدم القطع بمرادهم ايضا فهذا الا تناقض فان قلت لعل مراده منظر ان ينقل احد
اية ويذكر انه من القران فلم يعلم قطعا بان القران قطعي وموافق لنفس الامر ومحلو محققين ولكن
لا يعلم ان هذه الاية هل هي من القران ام لا فهذا قطعي بالظني قلت ليس ما نحن فيه من هذا القبيل
بل من قبيل ما روي في الشواذ زيادة بعض الكلمات على الايات فالكلام في ذلك انا لا نعلم ان
هذه الاية قرآن ام لا لا انها من القران ام لا فالاجماع ليس حينئذ في الخارج نتيجتها الا ايجا
حتى يشك ان ذلك هل هو منها ام لا بل الشك في ان هذا اجماعي ام لا حتى نفهم الفرق
لا يختلط عليك الامر قوله فهو كالمتن القطعي الثابت ... لم افهم معنى هذه التشبيه فان اراد من المتن
القطعي القطعي الوقوع فلا معنى له مع كون السند ظنيا وان اراد القطعي الدلالة فالمفروض عدم علمه
قوله قال الحاجبي ان لا يخفى ان الخبر الذي يسمعه الراوي عن المعصوم بلا واسطة ليس بخبر واحد
ولا ظني بل هو قطعي الصدور ونعم هذا الخبر لمن يروي عنه اذا لم يحتف بقرينة توجب القطع
ظني ودلالته ايضا ظني ومراد ابن الحاجب وغيره في هذا المقام جواز نقل هذا الخبر عن الراوي
بطريق الاحاد فاذا جاز نقل ما هو ظني انه من الشارع سندا ودلالة فنقل ما هو قطعي اولى بالجواز
ومراده من نقل القطعي هو نقل مدعي الاجماع فان من يدعي الاجماع فهو يحكي لغيره ما هو يقيني
له انه من الشارع بخلاف من يروي عن الراوي عن الشارع فانه يحكي ما هو ظني له انه من الشارع وان اقترنت
على ظنية الدلالة فيجوز ان المقايسة بالنسبة الى اصل الصدور والخبر ايضا قوله وليس غرضه الى توهم
هذا المعنى احد من كلامه قوله فالنص المحكي اولى قد عرفت ان هذا التشبيه لا يصح على ما بنى عليه
المقام وان كان مراد الغرض الحاجبي كيف وليس موافقا لغرضه • في الكتاب
الحق جواز العمل بمحكمات الكتاب نصا كانت او ظاهرا خلافا للاخباريين حيث قالوا
بمنع الاستدلال بكله على ما نسب اليهم بعضهم وقال ان مذهبهم ان كل القران متشابه بالنسبة
الينا ولا يجوز اخذ حكم منه الا من دلالة الاخبار على بيانه وهو الاظهر من مذهبهم او بالقوام

فقط على ما يظهر من آخر وفصل بعض الافاضل فقال ان ارادوا انه لا يجوز العمل بالظواهر
التي ادعيت افادتها للظن المحتملة لمثل التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها الصيرورة ذكرها
متشابها بالنسبة الينا فلا يفيد الظن وما افاد الظن منه فقد منعنا عن العمل به مع قبول
ان في القران محكما بالنسبة الينا ايضا فلا كلام معهم وان ارادوا انه لا حكم اصلا مضبوط
اقول وهذا التفصيل غفلة عن محل النزاع فان هذا التشابه على الوجه الذي ذكره الا
بل الوجه الذي ذكره في الكتاب بل هو يجري في الاخبار ايضا وقد مر بيانه في باب وجوب
البحث عن المخصص في العام بل النزاع في المقام انما هو بالنسبة لخصوص الكتاب وانما نشا
هذا النزاع من جهة بعض الاخبار الذي يدل على ان علم القران مخصوص بالمعصوم وانه لا يجوز
تفسيره لغيرهم وذلك لا يختص بوقت دون وقت وزمان دون زمان واما ما ذكره
المفصل فهو انما يصح في زمان عروض الاختلالات لا في اول زمان النزول فنقول الحق
القول بجواز العمل لنا الاصل الاول الذي هو طريقة المشافهة ثم ان الضرورة قاضية بان
الله تعالى بعث رسوله وانزل اليه الكتاب بلسان قومه مشتملا على اوامر ونواهي ودلائل
لمعرفته وقصص عن عبرة وعدا ووعيدا واخبارا بمجيء ما كان من ذلك الا لان يفهم قومه
ويعتبروا به وقد فهموا وقطعوا بمراده من دون بيانه وما جعل القران من باب اللغز والمعمى
بالنسبة اليهم مع ان اللغز والمعمى ايضا مما يظهر للزكي المتامل من اهل اللسان واصطلاح
بل اصل الدين واثباته انما هو مبني على ذلك فالنبوة انما تثبت بالمعجزة ولا ريب ان
اظهر معجزات نبينا واتقنها هو القران والحق ان اعجاز القران هو من وجوه احلها و
اقواها بلاغته لا مجرد مخالفة اسلوبه لسائر الكلمات ولا يخفى ان البلاغة هو موافقة
الكلام الفصيح لمقتضى المقام وهو لا يعلم الا بمعرفة المعاني والقول بان العرب كانت
يتوقف فهم المعاني على بيان النبي ص ان يفهموا بانفسهم ثم يعلم البلاغة سقط من

الكلام

الكلام مع ان الاخبار الدالة على جواز الاستدلال به ولزوم التمسك به قريب من التواتر
او متواتر منها ما ذكره امير المؤمنين ع في الخطبة المذكورة في نهج البلاغة قال فيها والصلوة
على نبيه الذي ارسله بالفرقان ليكون للعالمين نذيرا وانزل اليه القران ليكون بالحق
هاديا وبشيرا فالقران امر زاجر وصامت ناطق حجة الله على خلقه اخذ عليهم ميثاقه
الى آخر ما ذكره عن هذا النمط ومنها خبر الثقلين الذي ادعوا تواتره بالخصوص فان
الامر بالتمسك بالكتاب سيما مع عطف اهل البيت ع صريح في كون كل منهما مستقلا با
لافادة وعدم افتراقهما كما في بعض رواياته لا يدل على توقف جميع القران ببيان
اهل البيت ع فان ذلك لاجل ابهام المتشابهات وما لا يعلم تاويله الا الله والراسخون
في العلم فانا مخصوصون بها لانه تعالى هو الذي انزل اليك الكتاب منه آيات محكمات هن
ام الكتاب الاية فان المراد بالمتشابه هو مشتبه الدلالة والمحكم في مقابله وما قيل ان
المراد من المتشابه مشتبه فيحتمل ان يكون المراد منه مجمله ومعناه بالنسبة الى الواقع وكذلك المراد
بالمحكم كما يستفاد من بعض الاخبار ان المحكم هو ما يراد في النص والمراد به الناسخ فهو مما لا
يخفى اذ المعاني العنى عن البيان ان مجرى عادة الله في بيان الاحكام على النطق و
الكلام وان الكلام كله لا يفيد الا اليقين بل اكثره على الظن من الحمل باصل الحقيقة في
الحقائق وبالقرائن في المجازات مع احتمال ارادة المجاز لخفاء القرينة على السامع و
احتمال اشتباه القرينة بقرينة اخرى ولم يعهد من نبي ولا وصي ولا متكلم انتفى من حكيم
وعاقل او سفيه جاهل التوقف في حال التكلم مع مخاطبه في انه هل حصل له اليقين بمراده
ام اكتفى بالظن بل لو توقف وكرر عليه القول واستفسره وبين له ثانيا ايضا فلا ينفك ذلك
ايضا غالبا عن لفظ آخر محتمل لذلك الوجوه وهكذا ويجيء زيادة توضيح لذلك فالمراد
من المتشابه هو ما لم يتضح دلالته بان يصير السامع مترددا لاجل تعدد الحقائق او لاجل

خفاء القرينة المعينة للمجاز لتعدد المجازات هكذا والحاصل ما لم يكن له ظاهر يطمئن سواء لم يكن ظاهرا او كان ولم يرد واشتبه ولالته في غيره فما وضح دلالته اما القطع بالمراد او للظهور المعهود الذي يكتفى العقلاء وارباب اللسان فهو المحكم ومقابله المتشابه فخذ هذا ودع عنك ما استشكله بعضهم في هذا المجال الاطلاق المحكم في كلام بعض العلماء على ما يرادف الظاهر ويدعى استفادة ذلك من بعض الاخبار ايضا وان في بعض الاخبار ما يدل على ان المحكم هو الثابت لا المنسوخ وان المنسوخ من المتشابهات فان الظاهر ان المراد من كون المنسوخ من المتشابهات انه مثلها في عدم جواز العمل وان الناسخ محكم يجب العمل به لا ان حكمه لا اشتباه فيها ولا احتياج في بيان المتشابه الى كلام الائمة وقد ذكرنا ما يندفع ما يورد على الاستدلال بروايات التعليق ايضا من ان الامر بالتمسك بكتاب الله لا يدل على انه يمكنه الفهم بنفسه بل الذي لا بد منه هو الاستعداد للفهم بعد الافهام فان لفظ ما ان تمسكتم به لن تضلوا ابدا الفظ النبي م الا لفظ الكتاب حتى يكون معركة للنزاع ولا ريب ان المتبادر منه التمسك بلا واسطة والاحتياج الى الترجمة للعجمي مثلا ليس من باب الاحتياج الى بيان الامام فانه مثل العربي الفصيح ايضا فمحض لا يلتزم وجوب ان يمكنه الفهم بنفسه بل يجوز احتياجه الى المترجم لو كان عجميا الا البيان ولو كان عربيا ايضا وهذا الا ينافي دلالة الحديث على عدم الاحتياج الى بيان الامام بالمعنى الذي يحتاج الخصم ايضا ومنها الاخبار الكثيرة التي ادعوا تواترها في عرض الحديث المشكوك فيها الى على كتاب الله والمراد بكتاب الله هنا ما يفهم اهل اللسان منه وما يتوهم ان الغرض عرضه على بيان الائمة للكتاب ايضا تمسك بالكتاب وعرض على الكتاب غلط لان الاعتماد على البيان لا على الكتاب كما لا يخفى ومنها الاخبار الكثيرة التي استدل فيها الائمة بالكتاب لاصحابهم مرشدين اياهم لذلك التمسك واستدلال بعض الاصحاب به على بعضهم وهي كثيرة جدا متفرقة في موارد شتى لا نطيل بذكرها او لعل

ان هذا المقصر الواضحات التي لا يحتاج الى البيان واما ادلة الاخباريين فهي الاخبار التي دل بعضها على حصر القرآن علمه في النبي م والائمة م مثل ما رواه الكليني عن الصادق م قال انما يعلم القرآن من خوطب به ويدفعه ان جميع الحاضرين في مجلس الوحي او الموجودين في زمانه كانوا ممن خوطب به فلا يختص بهم ورواه ايضا في الروضة عنه م واعلموا انه ليس من علم الله ولا من امره ان يأخذ احد من خلق الله في دينه بهوى ولا رأي ولا مقاييس قد انزل الله القرآن وجعل فيه تبيانا لكل شيء وجعل للقرآن ولعلم القرآن اهلا الى ان قال وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم الحديث وفيه انه ظاهر بل صريح في ان المراد علم جميعه وهو مسلم وفي معناها اخبار أخر والجواب عن الكل واحد ولو فرض ورود حديث صحيح بل اخبار صحاح ايضا في ان العلم منحصر فيهم راسا قطعا ولا يفهم احد سواهم ولا يجوز العمل الا بتبيانهم لتاولناه او نذره في سنبله كيف ولا نجد بدا على فرض الصحة بحيا ولا نظائره ومنها الاخبار التي دلت على عدم جواز التفسير بالراوي وافتى بمضمونها المحقق الطبرسي ره حيث قال في مجمع البيان واعلم ان الخبر قد صح عن النبي م او الائمة م القائمين مقامه ان تفسير القرآن لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح قال وروت العامة عن النبي م انه قال من فسر القرآن برأيه فاصاب الحق فقد اخطأ ه وفيه ان الظاهر ان المراد بالتفسير كما ذكره المحقق الطبرسي ايضا كشف المراد عن اللفظ المشكل وقيل التفسير كشف المغطى ولا ريب انه لا يجوز الحكم بالمراد من الالفاظ المشتركة والمجملة في القرآن بالرأي وبمجرد الاستحسان العقل من دون النص الصريح من الائمة او دليل معتبر فلا منافاة بين المنع من التفسير بالرأي وجواز العمل بالظواهر ويمكن ان يراد ان من ترك متابعة مقتضى وضع اللغة والعرف في بيان المعنى وابداع معنى للفظ بمجرد الاستحسان فهو مصيب كما نرى ان المحقق الطبرسي ره اوكثيرا ما يفسر الالفاظ بمعاني من دون نص وانما ما ذكره الفاضل من انه

يجوز العمل في القطعيات منه دون الظواهر المحتملة للنسخ والتخصيص وغيره ففيه ما مر من ان محل النزاع ان كان ظاهر الكتاب فلا يضره هذه الاحتمالات قبل طريانها مثلا او اول نزول الكتاب فاذا نزل اية كان يجوز العمل حتى يثبت ناسخ او مخصص او مقيد واما بعد سنوح هذه العوارض فيعمل على مقتضاها اذا علم بها على وجهها والا فالحال فيه هو الحال في جميع ما يرد علينا في امثال زماننا من متعارضات الادلة والمجتهدون ايضا يقولون بانه لا يجوز العمل بها الا بعد ملاحظة المعارض ينادي بذلك اتفاقهم على لزوم الفحص عن المخصص في العام ووجوب تحصيل القطع بالعدم او الظن وما يدعى من ان الحال من تتبع الاخبار ان اصحاب الائمة كانوا يعملون بالايات كان واجبا عليهم الاستفسار عن حقيقتهم هو الداعي لاخراج الاخبار من هذا الحكم بخلاف الكتاب فهو من اغرب الدعاوى فنحن نقول في الكتاب نظير ما قلنا في الاخبار انه يجب الفحص عن الناسخ والمنسوخ والعام والخاص ثم يعمل على ما بقي ظاهرا بعد ذلك وهذا الا ينافي جواز العمل بالظواهر على ما هو محل النزاع واما الاستدلال العاد على حرمة العمل بالظن في مثل هذا الظواهر فان كان بالايات ففيه ان كان دلالتها الا التزاما والا عند هذا الفاضل ان ادعى افادة المحكمات القطعية الدلالة من الظواهر ان دلالتها ممنوعة لظهورها في اصول الدين ثم ظنيتها لانها عموما واطلاقا ثم مخصصة بالظواهر لما بينا من الادلة على حجية الظن الحاصل من التخاطب ثم الظن الحاصل بعد انقطاع سبيل الحكم العلم بالاحكام في امثال زماننا كما سنبينه وظهر من جميع ذلك ان حجية ظواهر القرآن على وجوه ما بالنسبة على بعض الاحوال معلوم الحجية مثل حال المخاطبين بها وما بالنسبة الى غير المشافهين مظنون الحجية وكونها مظنون الحجية اما ظن آخر علم حجيته بالخصوص كان نستفيد من دلالة الاخبار وجوب التمسك بها الكل ان يفهم منها شيئا واما ظن لم يعلم حجيته بالخصوص كأن نستفيد من دلالة الاخبار

وجوب

وجوب التمسك بها الكل ان يفهم منها شيئا واما ظن نعتمد على مجرد الظن الحاصل من تلك الظواهر ولو ضميمة اصالة عدم النقل وعدم التخصيص التقييد وغير ذلك فان ذلك انما يثبت حجيته وقت انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية وانحصار الامر في الرجوع الى الظن ومن ذلك يكون الاخبار ومما كان الاخبار ايضا من باب الخطابات الشفاهية فيكون دلالتها على حجية الكتاب معلوم الحجية انما هو للمشافهين بتلك الاخبار واطراد حكمها بالنسبة الينا ايضا لم يعلم دليل عليه بالخصوص فيدخل ايضا في القسم الاخر فليكن على ذكر منك وانتظر لتتمة الكلام قالوا القرآن متواتر فما نقل احادا فليس بقرآن لانه مما يتوفر الدواعي على نقله وما هو كذلك فالعادة تقتضي تواتر تفاصيله اما الصغرى فلما تضمن من التحدي والاعجاز وكونه اصل سائر الاحكام واما الثانية فظاهرة اقول اما تواتر القرآن في الجملة ووجوب العمل بما في ايدينا اليوم مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه لكن تواتر جميع ما نزل على نبينا غير معلوم وكذا وجوب تواتره اما الثاني فلانه انما يتم لو انحصر طريق المعجزة واثبات النبوة فيه من سلف وغيره فيه الا ترى ان بعض المعجزات مما لم يثبت تواتره وايضا يتم لو لم يمنع المكلفون على انفسهم اللطف كما منعوه في شهود الامام م واما الاول فعدم تواتر جميع ما نزل فيظهر في ضمن توضيحه برسم مباحث الاول انهم اختلفوا في وقوع التحريف والنقصان في القرآن وعدمه فعن اكثر الاخباريين انه وقع فيه التحريف والزيادة والنقصان وهو الظاهر من الكليني ره وشيخه علي بن ابراهيم القمي والشيخ احمد بن ابي طالب الطبرسي صاحب الاحتجاج وعن السيد والصدوق والمحقق وجمهور المجتهدين عدمه وكلام الصدوق في اعتقاداته يعرب عن ان المراد بما ورد في الاخبار الدالة على ان في القرآن الذي جمعه امير المؤمنين م كان زيادة لم يكن في غيرها انها كانت من باب الاحاديث القدسية لا القرآن وهو بعيد عن الادلة على الاول على ما ذكره الفاضل السيد نعمة الله في رسالة منبع الحياة وجوه منها الاخبار المستفيضة بل المتواترة مثل

ما روي عن امير المؤمنين لما سئل عن المناسبة بين قوله تعالى وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى
فانكحوا ما طاب لكم فقال لقد سقط بينهما اكثر من ثلث القرآن وما روي عن الصادق ع في قوله تعالى
كنتم خير امة قال كيف يكون هذه الامة خير امة وقد قتلوا ابن رسول الله ص ليس هكذا
نزلت وانما نزولها كنتم خير ائمة اي الائمة من اهل البيت ع ومنها الاخبار المستفيضة
ان آية الغدير هكذا نزلت يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك في علي فان لم تفعل فما بلغت
رسالته الى غير ذلك مما لو جمع لصار كتابا كبير الحجم ومنها ان القرآن كان ينزل منجما على
حسب المصالح والوقايع وكتاب الوحي كانوا اربعة عشر رجلا من الصحابة وكان رئيسهم
امير المؤمنين ع وقد كانوا في الاغلب يكتبون الا ما يتعلق بالاحكام والا ما يوحى
اليه في المحافل والمجامع واما الذي كان يكتب ما ينزل عليه في خلواته ومنازله فليس
هو الا امير المؤمنين ع لانه كان يدور معه كيفما دار فكان مصحفه اجمع من غيره من المصاحف
فلما مضى رسول الله ص الى لقاء حبيبه وتفرقت الاهواء بعده جمع امير المؤمنين ع
القرآن كما انزل وشده بردائه واتى به الى المسجد فقال لهم هذا كتاب ربكم كما انزل
فقال عمر ليس لنا فيه حاجة هذا عندنا مصحف عثمان فقال ع لن تروه ولن يراه احد حتى
يظهر القائم ع الى ان قال وهذا القرآن كان عند الائمة ع يتلونه في خلواتهم وربما اطلعوا
عليه بعض خواصهم كما رواه ثقة الاسلام الكليني عطر الله مرقده باسناده الى سالم بن سلمة
قال قرأ رجل على ابي عبد الله ع وانا استمع حروفا من القرآن ليس على ما يقرؤها الناس
فقال ابو عبد الله ع كف عن هذه القراءة اقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم
فاذا قام قرأ كتاب الله على حده واخرج المصحف الذي كتبه علي ع وقد يوجه هذا الحديث
وامثاله مما يدل على ثبوت شيء آخر ونقص من هذا القرآن الذي في ايدينا بان المراد
انا ناقص المعنى وتغييره الى ما ليس مراده تعالى او نقص ما فسروه به بعنوان انه ما الكتابة

مصاحفهم

مصاحفهم تفسير الآيات واصحابهم كانوا يتلفظون بها فمنعوهم عن ذلك وان
اصحابهم كانوا يقرؤون الآيات شيئا لم يكن اظهارها في تلك الحال فامروهم بالكف
عن ذلك حتى يقوم القائم ع فيظهره لانه كان شيئا في القرآن داخلا في جزئه وهو
بعيد لا يمكن جريانه في كثير من تلك الاخبار بوجه من الوجوه ثم قال السيد بعد نقل
الحديث هذا الحديث وما بمعناه قد اظهر العذر في تلاوتنا من هذا المصحف والعمل
باحكامه ثم ذكر حكاية تضييع عثمان لعدة من مصاحف مصحف كتابا واحدا ولاصول
المخالفة بينها لما ارتكب هذا الامر الشنيع الذي صار من اعظم المطاعن عليه ثم نقل
عن كتاب سعد السعود للسيد بن طاوس ره انه نقل عن محمد بن بحر الرهني من اعاظم
العامة في بيان التفاوت في المصاحف التي بعث بها عثمان الى اهل الامصار قال اتخذ
عثمان سبع نسخ فحبس منها بالمدينة مصحفا وارسل الى اهل مكة مصحفا والى اهل البصرة
مصحفا والى اهل اليمن مصحفا والى اهل البحرين مصحفا ثم عدد ما وقع فيها من الاختلاف
بالكلمات والحروف مع انها كلها بخط عثمان فكيف حال ما ليس بخطه ثم ذكر السيد ره
الاختلاف الواقع في زمان القراء وذلك ان المصحف الذي وقع اليهم خاليا من الاعراب
والنقط كما هو الان موجود من المصاحف التي هي بخط مولانا امير المؤمنين ع واولاده
المعصومين وقد شاهدنا عدة منها في خزانة الرضا ع نعم ذكر جلال الدين السيوطي
في كتابه الموسوم بالمطالع السعيدة ان ابا الاسود الدؤلي اعرب مصحفا واحدا في
خلافة معوية وبالجملة لما وقعت اليهم المصاحف على ذلك الحال اشرعوا في اعرابها
ونقطها وادغامها واظهارها ونحو ذلك من القوانين المختلفة بينهم على ما يوافق مذاهبهم
في اللغة والعربية كما تصرفوا في النحو وصاروا الى ما دونوه من القواعد المختلفة
قال محمد بن بحر الرهني ان كل واحد من القراء قبل ان يتجدد القارئ الذي بعده

في وقتهم

لا يجيزون الا قراءته ثم لما جاء القارئ الثاني انتقلوا عن ذلك المنع الى جواز
قراءة الثاني وكذلك في القراءات السبعة فاشتمل كل واحد على انكار قراءته ثم عادوا
الى خلاف ما انكروه ثم اقتصروا على هؤلاء السبعة مع انه قد حصر في علماء المسلمين
العاملين بالقرآن ارجح منهم مع ان زمان الصحابة ما كانوا هؤلاء السبعة ولا عددا
معلوما من الصحابة للناس ياخذون القراءة عنهم ثم ذكر حديث الصحابة لنبيهم ص على
الحوض اذا سألهم كيف خلفتموني في الثقلين من بعدي فيقولون اما الاكبر فحرفناه
وبدلناه واما الاصغر فقتلناه ثم يذادون عن الحوض واما الدليل على الثاني
فقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولا دلالة فيه الا كالاخفى وقوله
تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وفيه انه لا يدل على عدم التغيير في القرآن
الذي بايدينا فيكفي كونه محفوظا عند الائمة ع في حفظ اصل القرآن في مصداق
الآية ولا ريب ان في ايدينا ايضا محفوظا من ان يتطرق اليه نقص آخر او زيادة مع
احتمال ان يراد من قوله تعالى لحافظون لعالمون وان القول بجواز التبديل يفتح لباب
الكلام على اعجاز القرآن وعلى استنباط الاحكام منه وفيه انه لا يخرج عن ذلك بكونه
معجز البقاء الاسلوب البلاغة الذي هو مناط الاعجاز في الباقي وجوه الا
عجاز ايضا مع انه لو يدل الاخبار على حصول الزيادة وادعى على عدمها ايضا الاجماع الشيخ
والطبرسي في التبيان ومجمع البيان وعلى الذي لم مدخلية في الاخراج عن الاعجاز وحده هو
الزيادة غالبا وكذا لم يظهر وقوع التحريف في آيات الاحكام مع انه لو وقع فليس ما
عظم من غيبة الامام ع وما ورد من الاخبار الدالة على وجوب التمسك بالكتاب الامر
باتباعه وعرض الاخبار على كتاب الله ونحو ذلك وفيه ان ما ورد من هذه الاخبار
عن النبي ص لا ينافي ما ذكرنا فانه امر ايضا بالتمسك بالاوصياء مع انهم صاروا ممنوعين

عن التبليغ

التبليغ كما هو حقه واما ما ورد عن الائمة ع فلانا في تجويزهم العمل بها من باب التقية
وحكم الا الظاهري كما نقول في القراءات السبعة المتواترة ما يقرب من ذلك
او نقول انا لا نلتزم تغيير الاحكام فيما ذكر في الكتاب الذي اليوم بايدينا
بل هي صحيحة وان كان لا ينافي ذلك حذف بعض الكلمات عنه كذكر اسماء اهل البيت ع
والمنافقين وعدم ذكر بعض الاحكام ايضا بل الظاهر من بعض الاصحاب دعوى الاجماع على
عدم وقوع تحريف وتغيير في الكتاب لوجب تغيير الحكم الثاني المشهور كون القراءات
السبعة متواترة وهي المروية عن مشايخها السبعة وهم نافع وابو عمرو والكسائي وحمزة
وابن عامر وابن كثير وعاصم وادعى على ثانيهما الاجماع جماعة منا اصحابنا وبعضهم
الحق بها القراءات الثلثة الباقية ايضا ومشايخها ابو جعفر ويعقوب وخلف وهو المشهور
بين المتاخرين وممن صرح بكونها متواترة الشهيد في ذكرى والشهيد الثاني في روضة
الجنان بعد نقل الشهرة عن المتاخرين وشهادة الشهيد على ذلك قال ولا يقصر ذلك
عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد فيجوز القراءة بها مع ان بعض محققي القراء من المتاخرين
افرد كتابا في اسماء الرجال الذين نقلوها في كل طبقة وهم يزيدون عما يعتبر في التواتر
فيجوز القراءة بها انتهى كلامه ره وبعضهم ادعى ذلك وهو مجهول وانكر الزمخشري
تواتر السبعة ووافقه على ذلك جماعة من اصحابنا قال السيد الفاضل المقدم ذكره بعد اختياره
عدم التواتر هذا وقد افتنا عليك السيد الاجل علي بن طاوس ره في مواضع من كتاب
سعد السعود وغيره صاحب الكشاف عند تفسير قوله تعالى وكذلك زين لكثير من المشركين
قتل اولادهم شركاؤهم وغيره من الائمة ايضا في موضعين في شرح الرسالة احدهما عند قول
ابن الحاجب واذا عطف على الضمير المجرور اعيد الخافض ثم ان الاكثر انها متواترة
ان كان جوهريا اي من قبيل جوهر اللفظ كملك ومالك مما تختلف خطوط المصحف والمعنى

باختلافه لانه قرآن وقد ثبت اشتراط التواتر فيه واما ان كانت اداتير من قبيل الهيئة
والمد واللين فلا لان القرآن هو الكلام وصفات الالفاظ ليست كلاما ولانه لا يوجب
ذلك اختلافا في المعنى فلا يتعلق فائدة مهمة بتواتره افول والظاهر من مراد الاصحاب
ممن يدعو التواتر السبعة او العشرة هو تواترها عن النبي صلى الله عليه وآله كما اشير اليها
ستنقل عن شرح الالفية ويشكل ذلك بعدما عرفت ما نقلنا في القانون السابق
نعم ان كان مرادهم تواترها عن الائمة عليهم السلام بمعنى تجويزهم قراءتها والعمل على مقتضاها
فهذا هو الذي يمكن ان يدعى معلوميته لامرهم بقراءة القرآن كما يقرأ الناس
وتقريرهم لاصحابهم على ذلك وهذا لاينافي عدم علمية صدورها عن النبي صلى الله عليه وآله
ووقوع الزيادة والنقصان فيه والاذعان بذلك والسكوت عما سواه اوفق بطريقة
الاحتياط واما الاستدلال على كون السبع من الله تعالى بما ورد في الاخبار ان
القرآن نزل على سبعة احرف فهو لا يدل على المطلوب وقد ادعى بعض العامة تواترها
واختلفوا في معناه على ما يقرب من اربعين قولا وقال ابن الاثير في نهايته في
الحديث نزل القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف اراد بالحرف اللغة يعني
على سبع لغات من لغات العرب اي انها مفرقة في القرآن فبعضه بلغة قريش و
بعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة هوازن وبعضه بلغة يمن وليس معناه ان يكون
في الحرف الواحد سبعة اوجه على انه قد جاء في القرآن ما قرء بسبعة وعشرة كقوله
مالك يوم الدين وعبد الطاغوت ومما يبين ذلك قول ابن مسعود اني سمعت
القراء فوجدتهم متقاربين فاقرؤا كما علمتم انما هو كقول احدكم هلم وتعال
واقبل وفيه اقوال غير ذلك هذا احسنها انتهى كلامه وعن القاموس مثل ذلك ينفي
ذلك مع ان الكليني رحمه الله روى في الحسن كالصحيح عن الفضيل بن يسار قال قلت لابي

عبدالله

عبدالله عليه السلام ان الناس يقولون ان القرآن نزل على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء
الله ولكن نزل على حرف واحد من عند الواحد والظاهر انه كذبهم لاجل فهمهم من
النزول على سبعة احرف النزول على القراءة السبع كما هو الظاهر من قوله نزل على حرف
واحد من عند الواحد فلا ينافي صحة الخبر اذا اريد منه اللغات السبع او البطون
السبعة او نحو ذلك مثل ما روى اصحابنا عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال ان الله
تبارك وتعالى انزل القرآن على سبعة اقسام كل قسم منها كاف شاف وهي امر
وزجر وترغيب وترهيب وجدل ومثل وقصص ومثل ما روى العامة عن النبي صلى الله عليه وآله وكذلك
ما رواه ايضا عن زرارة عن الباقر عليه السلام قال ان القرآن واحد نزل من عند واحد
ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة ويؤيد ما ذكرناه ان المراد بالسبعة ليس
القراءات السبع ما رواه في الخصال عن الصادق عليه السلام حين قال له حماد ان الاحاديث تختلف
عنكم قال فقال ان القرآن نزل على سبعة احرف وادنى ما للامام ان يفتي على سبعة
وجوه ثم قال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وما رواه العامة عنه صلى الله عليه وآله ان
القرآن نزل على سبعة احرف لكل آية منها ظهر وبطن ولكل حرف حد ومطلع وفي رواية
اخرى ان للقرآن ظهرا وبطنا ولبطنه بطنا الى سبعة ابطن نعم روى في الخصال عن
عيسى بن عبدالله الهاشمي عن ابيه عن آبائه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اتاني آت من الله تعالى فقال
ان الله يأمرك ان تقرأ القرآن على حرف واحد فقلت يا رب وسع على امتي فقال
ان الله يأمرك ان تقرأ القرآن على سبعة احرف وهذه الرواية مع ضعف سندها ايضا سبعة
غير واضحة الدلالة على المطلوب وكيف كان فدعوى تواتر السبعة عن النبي صلى الله عليه وآله محل كلام
وقد ذكر السيد المتقدم ذكره في بيان منع تواترها ايضا انهم نصوا على انه كان لكل
قارئ راويان يرويان قراءته نعم اتفق التواتر في الطبقات اللاحقة وايضا تواتر

عنهم كيف يفيد وهم من احاد المخالفين استبدوا بآرائهم كما تقدم واسناد هم الى
النبي صلى الله عليه وآله ان ثبت فلا حجة فيه مع ان كتب القراءة والتفاسير مشحونة من قولهم قرء
حفص كذا وعاصم كذا وفي قراءة علي بن ابي طالب والائمة عليهم السلام كذا بل ربما قالوا
في قراءة رسول الله صلى الله عليه وآله كذا كما يظهر من الاختلاف المذكور في قراءة غير المغضوب
عليهم ولا الضالين والحاصل انهم يجعلون قراءة القراء قسيمة القراءة المعصومين عليهم السلام
فكيف يكون القراءات السبع متواترة من الشارع انتهى ما ذكره اقول ويمكن ان
يقال ان الراويين كانا يرويان القراءة عن شيخهم بمعنى ان الشيخ كان يقرء كذا يعني
ان الشيخ كان يختار هذا القراءة من جملة القراءات المتواترة فتخصيص الراويين
بالنقل انما هو لاجل اسناد الاختيار والترجيح لا رواية اصل القراءة في نفسه
في منع حصول التواتر بذلك وذلك لاينافي مخالفتهم للمعصومين عليهم السلام ايضا لانهم كانوا يختارون
ما نقل عنهم وقد يؤيد عدم تواتر السبع ايضا باختلاف القراءة في ترك البسملة وقد
نقل متواترا عن قراءة كثير منهم ترك البسملة مع ان الاكثر مجمعون على بطلان الصلوة
بتركه فكيف يحكمون ببطلان المتواتر عن النبي صلى الله عليه وآله وفيه تامل وايضا على ما بيناه عليه من
كون ذلك تجويزا عن الائمة يصح الجواب باستثناء ذلك كما ورد في الاخبار المستفيضة
من كون البسملة جزءا وانعقد اجماعهم عليه ثم ان الشهيد الثاني ره قال في شرح
الالفية واعلم انه ليس المراد ان كل ما ورد من هذه القراءات متواتر بل المراد انحصار
المتواتر الان فيما نقل من هذه القراءات فان بعض ما نقل عن السبعة شاذ فضلا
عن غيرهم كما حققه جماعة من اهل هذا الشأن والمعتبر القراءة بما تواتر من هذه القراءة
وان ركب بعضها في بعض ما لم يكن مترتبا بعضه على بعض لغة بحسب العربية فيجب مراعاته
كتلقى آدم من ربه كلمات فانه لا يجوز الرفع فيهما ولا النصب وان كان كل منهما متواترا

بان

بان يؤخذ رفع آدم من غير قراءة ابن كثير ورفع كلمات من قراءته فان ذلك لا يصح
لفساد المعنى ونحوه وكفلها زكريا بالتشديد مع الرفع او بالعكس وقد نقل ابن
جوزي في النشر عن اكثر القراء جواز ذلك ايضا وما اختاره ما ذكرناه واما اتباع
قراءة الواحد من العشرة في جميع السورة فغير واجب قطعا بل ولا مستحب فان الكل من
عند الله نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين تخفيفا عن الامة وتهوينا
على اهل هذه الملة وانحصار القراءات فيما ذكر امر حادث غير معروف في الزمن السابق
بل كثير من الفضلاء انكروا ذلك خوفا من التباس الامر وتوهم ان المراد بالسبعة هي
الاحرف التي ورد في النقل ان القرآن انزل عليها والامر ليس كذلك فالواجب
القراءة بما تواتر انتهى قوله ره وانحصار القراءات في متشابهة المعنى والاظهر انه
ابتداء تحقيق بعض انه في الصدر الاول لم تكن محصورة في السبع والعشر بل كانت ازيد
من ذلك ثم انكر كثير منهم ذلك حتى لا يتوهم ان المرخص فيه في الصدر الاول انما هو هذا
القدر كما يشير اليه ما نقلنا عنه ثم ان ما توافقت فيه القرآن فلا اشكال والمشهور
في المختلفات التخيير لعدم المرجح ويشكل الامر فيما يختلف به الحكم في ظاهر اللفظ مثل يطهرن
ويطهرن فان ثبت مرجح كما ثبت التخفيف هنا فيعمل عليه ومايؤيد ما ذكرناه وقوع
الخلاف في هذه الاية والا فالتعين التخيير في العمل وقال ره في المنتهى واحب القراءات
الي ما قرء العاصم من طريق ابي بكر بن العياش وطريقة ابي عمرو بن العلاء فانها
اولى من قراءة حمزة والكسائي لما فيهما من الادغام والامالة وزيادة المد وذلك
كله تكلف ولو قرء به صحت صلوته بلا خلاف الثالث لا عمل بالشواذ لعدم ثبوت
كونه قرآنا وذهب بعض العامة الى انه كالاخبار الاحاد فيجوز العمل به وهو مشكل لان
اثبات السنة بخبر الواحد قام الدليل عليه بخلاف الكتاب وذلك كقراءة ابن مسعود

فى كفارة اليمين صيام ثلثة ايام متتابعات فهل ينزل منزلة الخبر لافادة والزام لا لاافها
او نقل خبرا والقران لا يثبت بالاحاد ويتفرع عليه وجوب التتابع فى كفارة اليمين
وعدمه ولكن يثبت الحكم عندنا من غير القراءة فى السنة وهو قول المعصوم كالحكى
او فعله او تقريره الغير العادية وفيه الاول القول فى الحديث هو ما
يحكى قول المعصوم او فعله او تقريره والظاهر ان حكاية الحديث القدسى داخل فى السنة
وحكاية هذه الحكاية عنه داخل فى الحديث واما نفس الحديث القدسى فهو خارج
عن السنة والحديث والقران والفرق بينه وبين القران ان القران هو المنزل للتحدى
والاعجاز بخلاف الحديث القدسى وقد يعرف الحديث بانه قول المعصوم او حكاية قول
او فعله او تقريره ليدخل فيه اصل الكلام المسموع عن المعصوم والانسب بقاعدة
النقل هو عدم الدخول لكون كلامه فى الاغلب انشاء وهيئا بخلاف حكايته فانها انما
اخبار ونفس الكلام المسموع هو الذى يسمى بالمتن ومتن الحديث مغاير لنفسه
ومذهب اصحابنا ان ما لا ينتهى الى المعصوم ليس حديثا واما العامة فاكتفوا فيه با
لانتهاء الى احد الصحابة او التابعين ايضا والكلام فيما يرد على التعريفات وبسط الكلام
طردا وعكسا يشغلنا عما هو اهم فلنقتصر على ذلك ثم ان الخبر قد يطلق على ما يرادف
الحديث كما هو مصطلح اصحاب الدراية وقد يطلق على ما يقابل الانشاء وقد عرفت تعريفه
على الاول واما على الثانى فهو كلام لنسبته خارج يطابقه او لا يطابقه والمراد بالخارج
هو الخارج عن مدلول اللفظ وان كان فى الذهن ليدخل مثل علمت وليس المراد بثبوته
فى جملة الاعيان الخارجية لتلاف كونها امرا اعتباريا لا امرا مستقلا موجودا ايضا الموجود
الخارجى على ما ذكره بعض المحققين هو ما كان الخارج ظرفا لوجوده لا لنفسه ولا ريب ان
الخارج ظرف لنفس النسبة لا لوجودها فثبوت القيام لزيد موجود فى الخارج لا نفسه واما حصول

القيام

القيام لزيد مثلا فليس موجودا فى الخارج حتى يكون موجودا خارجيا بل هو نفسه
فى الخارج والحاصل ان الموجود الخارجى هو زيد بل وجوده والقيام لا حصوله لانه لو عرض
للحصول والوجود وجود حتى يكونا موجودين خارجيين لزم التسلسل فثبوت حصول
القيام لزيد انه خارجى وكذلك لوجود زيد وبالجملة النسبة فى الخبر ثابتة فى الواقع
سواء التفت الذهن اليها ام لا واما الانشاء فانما يثبت نسبته بالتفات الذهن
اليها وايقاعها ويوجد الحكم بنفس الكلام الانشائى فقولنا بعت اذا استعمل على
وضعه الحقيقى فلا بد ان يكون البيع قبل هذا الكلام حتى يطابقه بخلاف بعت الانشائى
فان البيع يوجد بهذا اللفظ ولا ينافى ذلك جواز التعليق على شىء كما فى الظهار مثل ان
يقول رجل لزوجته ان كلمت فلانا فانت على كظهر امى فان الظهار وان كان لا يحصل بمجرد
النطق بل يبقى معلقا بحصول الشرط ولكن الحكم الحاصل من هذا اللفظ انما يحصل به ولا خارج
له وحيلولة حائل عن اثره وتاخيره عن المؤثر لا ينافى حصوله به ومن هذا القبيل
صيغة الاجازة مع تاخر زمان نطق الاجازة عن الصيغة وصيغة الامر المعلق على الشرط
وقيل فى تعريف الخبر انه كلام يحتمل الصدق والكذب فى قبال التكذيب والتصديق وقد
يفرع على ذلك انه لو قال لاحدى زوجاته من اخبرنى بقدوم زيد فهى على كظهر امى
فاخبرته احديهن بذلك كاذبة فيقع الظهار لصدق الخبر وهو مشكل بان المتعارف فى
ذلك ارادة الخبر الصادق بل الصدق انما هو الخبر والكذب انما هو احتمال عقلى وان علم
ان المراد هو الخبر كذلك وقد يتوهم ان تعريف الخبر بذلك مع انهم عرفوا الصدق بانه
الخبر عن الشىء على ما هو به يستلزم الدور وقد يجاب عنه بان المراد بالخبر فى تعريف
الصدق هو مطلق الاعلام فلا دور او ان المراد تعريف لصدق المتكلم لا الكلام والصدق
فى تعريف الخبر هو صدق الكلام وان شئت تعريف صدق الخبر فنقول صدق الخبر

هو مطابقته للواقع ولا اشكال واختلفوا فى تعريف صدق الخبر وكذبه على اقوال
المشهور الاقوى ان الصدق مطابقة الواقع والكذب عدم مطابقته للتبادر ود
للاجماع على ان اليهودى اذا قال الاسلام حق يحكم بصدقه واذا قال خلافه يحكم
بكذبه وذهب النظام ومن تبعه الى ان الصدق مطابقته لاعتقاد المخبر وان لم
يطابق الواقع والكذب عدمها وان طابق الواقع فقول القائل السماء تحتنا معتقدا
ذلك صدق والسماء فوقنا غير معتقد ذلك كذب والمراد بالاعتقاد ما يعم الظن
وهو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض عند المخبر والعلم هو الحكم الذهنى الجازم الثابت
المطابق للواقع الذى لا يزول بتشكيك المشكك والجهل المركب هو الحكم الجازم
الغير المطابق للواقع سواء زال بتشكيك المشكك ام لا والاعتقاد المشهور هو الحكم الذهنى
الجازم الذى يقبل التشكيك ثم ان اراد وامن قبول التشكيك فى الاعتقاد المشهور
القبول فى بعض افراده فيشمل العلم والا فيخرج عنه العلم وما لا يقبل التشكيك من
افراد الجهل المركب ويدخل فيه الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذى يقبل التشكيك
وربما قيل ان العلم هو الحكم الجازم الذى لا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور هو
ما يقبله وقسم الاعتقاد الى هذين والظن وهو مفوت للجهل المركب وما قيل فى
دفعه ان الجهل المركب يقبل التشكيك مطلقا بمعنى انه يمكن زواله باقامة البرهان فيرد
عليه ان العلم ايضا ربما يقبل التشكيك بالقاء الشبهة فان قلنا المراد من قبول التشكيك
احتمال نقيض الامر المعتقد لا بمجرد حصول الشك للمخبر فيرد عليه ان الاعتقاد الجازم
المشهور الذى يقبل التشكيك ربما يكون مطابقا للواقع ايضا وكيف كان فالخبر المعلوم
والمظنون والمجزوم به بالاعتقاد المشهور صادق عند النظام بخلاف الموهوم يعنى
ان ادراك الخبر على الطرف الذى هو طرف مرجوح عند المخبر فهو كاذب كذا ما كان مشكوكا

عنده له

له عنده لعدم كونه مطابقا لاعتقاده وان كان بسبب انتفاء الاعتقاد راسا والمراد
ان مدلوله متصف بالكذب الاول والحكم للشك حتى يقال ان خبره صادق او كاذب
واحتج النظام بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فان الله تعالى حكم بكونهم
كاذبين فى قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع فاتصافه بالكذب انما يكون من
جهة مخالفة اعتقادهم واجيب عنه بوجوه احدها انهم كاذبون فيما تضمنته شهادتهم
من ادعائهم انه من صميم القلب كما يدل عليه تاكيد الكلام بانواع التاكيد من ذكر كلمة
ان واللام والجملة الاسمية لا يقال ان هذا لا يطابق الا ان دعوى المواطاة وكونها من
صميم القلب مخالف لمعتقدهم ايضا فانا نقول انه غير مطابق للواقع ايضا فلم يثبت ان وصفه
بالكذب لما ذكره دون ما ذكرنا وثانيها انه راجع الى دعوى الاستمرار كما يشهد به الجملة
المضارعية وثالثها انه راجع الى لازم فائدة الخبر وهو كونهم عالمين بذلك معتقدين
له ورابعها ان المنافقين قوم متسمون بالكذب هو عادتهم وشيمتهم فلا تغتر
بشهادتهم ولا تعتمد عليهم فان الكذوب قد يصدق وخامسها انهم كاذبون فى
تسمية شهادة لاشتراط مواطاة القلب اللسان فى مفهوم الشهادة وتوجيهه
ان تسميتهم كانه اخبار بان ذلك شهادة فيؤول التسمية الى الخبر والا فالتسمية
ليس بخبر وربما يمنع اشتراط المواطاة فى مفهوم الشهادة وسادسها انه على فرض
تسليم رجوع التكذيب الى قولهم انك لرسول الله فالمراد انهم كاذبون فى اعتقادهم
الفاسد لانهم يعتقدون ان هذا غير مطابق للواقع وسابعها انه راجع الى حلفهم
على انهم لم يقولوا لا تنفقوا على من عند رسول الله وقولهم لئن رجعنا الى المدينة
ليخرجن الاعز منها الاذل وذهب الجاحظ الى ان الصدق مطابقته للواقع
مع الاعتقاد والكذب مخالفتهما معا وان هناك واسطة وحاصله ان الخبر اما

مطابق للواقع اولا وكل منهما اما مع اعتقاد المطابقة او اعتقاد عدمها او الشك
او عدم الشعور والصدق هو المطابقة مع اعتقاد المطابقة والكذب هو المخالفة
مع اعتقاد المخالفة والبواقي وسائط بينهما واستدل على ثبوت الواسطة
بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة فان الكفار حصروا اخبار النبي عليه السلام عن الحشر
والنشر او عن نبوته في الافتراء وهو الكذب في الاخبار وحال الجنة على سبيل منع الخلو
كما هو مفاد كلمة ام والهمزة ولابد ان يكون المراد من الثاني غير الكذب لاقتضاء
الترديد مغايرته معه وغير الصدق لاعتقادهم عدمه ولعدم دلالة قولهم ام به جنة
على ارادة ذلك فلابد ان يكون هناك واسطة يحمل عليها قولهم لانهم عقلاء من اهل
اللسان عارفون باللغة وكون الخبر صادقا في نفس الامر لا ينافي كونه واسطة بينهما
على زعمهم والحاصل انهم اعتقدوا ان هذا الخبر خبر وليس من قسم الصدق ولا من قسم
الكذب بل هو شيء ثالث وخطاؤهم في انه شيء ثالث لا ينفي صحة اطلاقهم الخبر على شيء
ثالث واطلاقهم دليل على صحة الاطلاق عليه واجيب بان الترديد بين الافتراء و
عدم الافتراء يعني الافتراء هو الكذب عن عمد ولا عمد للمجنون فهذا ترديد بين نوعي
الكذب ووضحه ان القصد ما داخل في مفهوم الافتراء وهو المتبادر من الافعال
المنسوبة الى ذوي الارادات ولذلك ذكروا في حياد المجلس المستفاد من قوله
البيعان بالخيار ما لم يتفرقا ان التفارق على غير الاختيار لا يوجب انقطاع الخيار
بل لا يبعد اجراء ذلك في نفي الافعال فيعتبر في عدم الافتراء ايضا القصد والا
ولو سلم عدم المدخلية للقصد في الموضوع له ولا من جهة الاستعمال فنقول ان الدليل
لما دل على ما اخترناه من مذهب المشهور فحملنا هنا على ارادة القصد ولو كان مجازا
جمعا بين الادلة وربما يجاب بان الترديد بين الكذب وما ليس بخبر فان الكلام الذي

لاقصد

لاقصد معه ليس بخبر وفيه ان مدخلية القصد في كون الكلام خبرا ام لا ان يمنع كونه
كلاما وهو كما ترى واعلم ان هذا الاية على فرض تسليم دلالتها فانما تدل على ثبوت
الواسطة لا على تحقيق معنى الصدق والكذب فان غايته ما يثبت من الاية اطلاق
الكذب حينئذ على ما خالف الواقع والاعتقاد بزعمهم واما انحصاره فيه فلا ولو اذا
لم يثبت حقيقة الكذب منهما فالصدق بطريق الاولى ثم على فرض تسليم ثبات الواسطة
فانما يثبت واسطة واحدة من الوسائط وهو الخبر لا عن شعور الغير المطابق للواقع
كما هو معتقدهم على ما فهمه العضدي وذكر شيخنا البهائي ان الثابت بها ثلث وسائط
الخبر لا عن قصد وشعور ومع الشك في مطابقة الواقع ومع اعتقادها بان يكون
في زعمهم القائل سيما والشك في الصدق لا يكون الا من مجنون فكيف اعتقاد الصدق
وتوضيحه ان الكفار يقولون ان خبره مخالف للواقع جزما فان كان مع اخباره بنبوته
معتقدا المطابقة للواقع او يشك في المطابقة وعدمها فهو مجنون يعني شبيه بالمجنون
حيث ان الشك في المطابقة وعدم المطابقة لا يصدر عن عاقل ولا ينبغي ان يصدر
مثله الا عن المجنون فضلا عن اعتقاد المطابقة ويرد على ما ذكره انه لا يثبت الا
واسطتين لانه لا يبقى حينئذ مجال لادخال ما لا قصد فيه ولا شعور في الكلام لان التشبيه
بالمجنون اما من جهة حيائه او انكاره او من جهة مطلق كلماته واطواره ولا يمكن الجمع
بينهما في التشبيه فان خبره صادر واحد جزئي حقيقي موجود في الخارج لا يقبل الا احد
الاحتمالات واما كونه لا عن شعور فليس بمعتاد عن اعتقاد المطابقة او مع الشك
ولا يجتمع احد الاحتمالات مع الاخر في الوجود فاما ان يقول لا عن شعور
كالمجنون او يقول انه يشك كالمجنون او يعتقد المطابقة كالمجنون بل لا يمكن الجمع
في الاخيرتين ايضا الا من باب الالتزام الفرضي والحاصل انه لا يمكن الجمع في تشبيه الخبرين

كذب في الاية طريقة العقلاء وان كان يعتقد المطابقة للواقع

دون الاعتقاد ولا عن شعور فالتحقيق ان الاية لا تثبت الا الخبر لا عن قصد وشعور لو اريد
التشبيه في طور كلام المجنون وحاله او الخبر عن اعتقاد مع عدم المطابقة للواقع لو اريد
التشبيه بانكار المجنون وحياته ولا يبعد ترجيح الاول لكونه اكثر في سقوط الاعتبار
صورة ومعنى ومقابلته بالافتراء الذي هو الكذب عن عمد فما ذكره العضدي اظهر وفاقا
الجماعة فلاحظ الشهيد الثاني ره في تمهيد حيث جعل اساس مذهب الجاحظ ثلاثة
ثالثها الاخبار بدون اعتقاد المطابقة والمراد بالاعتقاد هو ما يشمل الشك ايضا
ولذلك لم يلتفت اليه الجماعة ثم التالي هنا كلام طارد لم يلتفت اليه احد من قبل هذا
الى التامل فيما ذكره شيخنا البهائي ره من فروع هذه المسئلة في حواشي زبدته فقال
ومما يتفرع على كون صدق الخبر وكذبه مطابقته للواقع وعدمها ام لا ان المدعي لو قال
بعد اقامة البينة كذب شهودي فعلى المذهب المختار يسقط دعواه وكذا على مذهب
الجاحظ وعلى مذهب النظام لا يسقط ولو قال لم يصدق شهودي فان دعواه على
المختار تسقط دون المذهبين الاخيرين ولو قال والمنكر صدق شهودك فهو اقرار
على المذهبين الاخيرين ومما يتفرع على هذا الخلاف ايضا ما لو قال المنكر ان شهد فلان
فهو صادق فعلى المذهب المختار ومذهب الجاحظ هو اقرار كما هو مذكور في كتب الفروع
لانه ولو لم يكن الحق ثابتا لم يكن صادقا ان شهد واما على مذهب النظام فليس اقرارا
انتهى كلامه ره واقول الذي يظهر ان مناط الاقوال الثلثة في جواز وصف الخبر بالصدق
والكذب في الحكم عليه بانه صدق او كذب عند التحقيق هو اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه
فان النظام ايضا مراده من كون الصدق هو مطابقة الاعتقاد هو كون اعتقاده ان
هذا الحكم ثابت في الواقع فالذي يصفه بالصدق هو مطابقة الاعتقاد وما يعتقد
مطابقته للواقع وكذا الجاحظ لا يصف به الا ما يعتقد كذلك واما المشهور فلما لم يكن

الواقع

الواقع الا باعتقاد انه واقع فوصفهم بالصدق انما يكون بعد اعتقادهم المطابقة
فالاعتقاد مما لابد من ملاحظته في وصف الخبر بالصدق والكذب فان قلت ان
الصدق والكذب امران نفس الامريان والخبر انما يتصف بالصدق والكذب النفس
الامريين لا بما يعتقد صدقه او كذبه فلو كان شيء مطابقا للواقع واعتقد احد عدمه
وحكم بكذبه ثم ظهر له فساد اعتقاده يحكم بانه كان صادقا فلو نذر احد ان يعطي لمن
اخبره بصدق شيئا فاعطاه شخص لم يعتقد في حقه الصدق لكنه كان في نفس الامر صادقا
فيبرء في نذره اذا ظهر له بعد ذلك انه كان صادقا وبالعكس قلت اتصافه بما هو كذلك في
نفس الامر لا عندنا والذي في الفروع هو ما عرفنا اتصافه به في نفس الامر واعتقدناه
وبر الناذر في الصورة المفروضة وعدمه في عكسها لم انه يجري ذلك على المذهبين الاخيرين
ايضا فانه اذا تغير الاعتقاد فيحكم النظام ايضا بخلاف المعتقد في ذلك الخبر وكذلك الجاحظ
فالخبر الموافق للاعتقاد عند النظام صدق ما دام كذلك واذا تبدل فيصف بالكذب
بمعنى كذب الخبر كذبه راسا الا انه صار كذبا الان ولا معنى لكون الخبر صدقا في وقت
كذبا في اخر في نفس الامر بل انما ذلك من جهة الاعتقاد ثم اعلم ان معنى قولنا كتب فلان انه
هذا ما هو كتابة في نفس الامر لا ما هو كتابة عنده فلابد في الاسناد من ملاحظة المسند
والمسند اليه ثم الاسناد فلكتابة امر مستقل يلحظ في ذاته قبل الاسناد غاية الامر انه بادراك
المدرك ضرورة ثم بعد ذلك يلاحظ نسبتها الى فلان بعرضها ويعلم انها كتابة ثم يسندها
الى فلان اذا عرفت هذه وتاملت فيما ذكرنا تعلم انه لا يحصل الثمرة في الفروعات التي ذكرها ره
لان قول المدعي كذب شهودي في الواقع لا في اعتقاد الشهود يعني قالوا قولا كاذبا
في الواقع على اي قول كان من الاقوال الثلثة وهو يستلزم بطلان حقه على الاقوال الثلثة
فان كان كل واحد منها يعتبر فيه اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه كما بينا والحاصل ان

معناه كذب شهودي

معنى قول المدعى كذب شهودي هو انى اعتقد عدم مطابقته للواقع على ما بينا لك سابقا
وهو اقرار ببطلان حقه فان الاقرار ايضا تابع لاعتقاد الواقع وكلما دل عليه فهو ثبت وان
لم يقصده وليس معنى كذبوا الا انهم اخبروا من غير علم واعتقاد فان هذا معنى قولنا كذبوا
في اعتقادهم بمعنى انهم لو اقروا لا مخالفا لمعتقدهم واذا صرح بهذا المضمون فهو كما ذكروه لا يستلزم
سقوط الحق ولكن ليس هذا تفريعا على لفظ الكذب المطلق وبالجملة كما ان نفس المخبر
اذا حكم بخبري كذب معناه على مذهب النظام ان خبري غير موافق لاعتقادي فكذلك
غيره ممن وصف ذلك الخبر بالكذب على هذا المذهب لا بد ان يريد انه غير موافق لاعتقاده
وح فهو اقرار بعدم ثبوته في الواقع كما مر وتوضيح هذا المطلب ان الخبر كما ذكروه هو كلام
له خارج يطابقه او لا يطابقه والمراد بالخارج هو خارج المدلول وان كان في الذهن
كما اشرنا ولا ريب ان النسبة التي هو خارج المدلول اما هو الذي مكتوب في اللوح المحفوظ
او ما يدركه المدرك لشيء زعما انه كذلك هو ذلك المكتوب هذا هو الاعتقاد وان لم يكن
مطابقا للمكتوب في الواقع فحقيقة مذهب المشهور في الصدق هو مطابقة مدلول الكلام
والنسبة الذهنية الحاصلة منه لما هو مكتوب في اللوح المحفوظ من حيث هو مكتوب
هناك وان اخطاء الواصف به في فهم المطابقة واعتقاده في نفس الامر وحقيقة
مذهب النظام هو مطابقته لما يعتقد المدرك انه كذلك في اللوح المحفوظ من حيث انه
اعتقاده ذلك فوصف الخبر بالصدق والكذب على كل المذاهب يلاحظ بالنسبة الى
المخبر من حيث هو مخبر لا من حيث صدوره عن المخبر فاذا قال احد زيد قائم والمفروض
في اللوح المحفوظ قيام زيد وكان اعتقاد المخبر عدم قيامه في الخارج عند المخبر عدم
القيام بمعنى يعتقد ان ما في اللوح هو عدم القيام فقوله زيد قائم عند المخبر كذب
لانه مخالف لمعتقده من حيث انه مخالف لمعتقده واما غير المخبر ممن يسمع هذا الكلام

ويعتقد

ويعتقد قيام زيد فهو صدق عنده على مذهب النظام ايضا لكونه موافقا لاعتقاده وهكذا
فالخبر عند النظام ايضا لا بد ان يتصف بالصدق والكذب مطلقا فان الخبر هو نفس الكلام
الموصوف لا الكلام مع اتصافه بكونه صادرا عن المخبر فما يتوهم ان مذهب النظام ان الصدق
هو مطابقة اعتقاد المخبر فقط والكذب هو مخالفة اعتقاد المخبر فقط فلذلك يستلزم ان
يكون مذهبه عدم اتصاف الخبر بالنسبة الى معتقد غير المخبر بصدق ولا كذب وهو وهم جدا
لان الخبر هو نفس الكلام لا هو من حيث انه صادر عن المخبر ولا بد له من خارج اعتقادي
على مذهبه هو يختلف بحسب الاعتقادات فلا بد ان يكون مراد النظام من المخبر في قوله صدق
الخبر هو مطابقته لاعتقاد المخبر هو من يلاحظ الخبر لا نفس من تكلم به واخبر به فقط والذي
اوجب التعبير بهذه العبارة في مذهب النظام واوقع المتوهم في الوهم هو الاستدلال بقوله
تعالى انهم لكاذبون حيث ان الواصف بالكذب هو الله تعالى مع ان علمه تعالى مخالف لما اعتقدوه
ووصف الله تعالى هذا الخبر بالكذب لاجل محض كونه مخالفا لاعتقاد المخبرين ويدفعه ان ذلك
الاستدلال لا بد ان يكون بالنظر الى اعتقاد المخبرين يعني انهم لكاذبون بالنظر الى اعتقادهم
انهم موصوفون بالكذب عند انفسهم وفي اعتقادهم بالنظر الى ملاحظة مخالفته لمعتقدهم
لا انه كذب عند غيرهم ايضا ممن لم يعتقد ذلك والا يلزم ان ينحصر اتصاف الخبر بكونه
صدقا او كذبا بالنظر الى ملاحظة حال المخبر فقط ولم يكن بالذات متصفا بصدق ولا
كذب فتامل حتى لا تتوهم ان ما ذكرنا هو ما ذكروه في الجواب عن الاستدلال بالاية بعد
تسليم رجوع الكذب الى قولهم انك لرسول الله بان المراد انهم لكاذبون في زعمهم فانه
معنى آخر وحاصله انهم يزعمون ويعتقدون ان هذا كذب لمخالفته للواقع لا انهم كاذبون
لاجل مخالفته لمعتقدهم والحاصل ان مذهب النظام لا بد ان يكون ان الصدق وكذا الكذب
هما مطابقة الخبر لاعتقاد من يطلع على الخبر ويلاحظ سواء كان نفس المخبر او غيره والاستدلال

بالاية بتقريبها ان الله تعالى اطلق الكذب على مثل ذلك فان ما شهدوا به كذب لكونه
مخالفا لاعتقادهم والجواب عنه منع رجوع قوله تعالى لكاذبون الى هذا الخبر اولا ومنع
كونه لاجل مخالفته لمعتقدهم من حيث انه مخالف لمعتقدهم بل لاجل انه مخالف للواقع بحسب
معتقدهم من حيث انه مخالف للواقع في معتقدهم ثانيا ومن جميع ما ذكرنا يظهر جواب
آخر عن استدلال النظام غير ما ذكرنا سابقا وهو ان ذلك يوجب تقييدا لاطلاق الاية
وخلاف ظاهرها فلا بد من حملها على احد الوجوه المتقدمة لئلا يلزم ذلك وان
كان ولا بد من التقييد فتقييده بما ذكروه في جوابه على النهج الذي قررناه هنا ثم ان
فيما ذكرنا تنبيه على معرفة بطلان سائر الفروع التي ذكرها وافقه الشهيد الثاني
في تمهيده عند ذكر الفروع الاخيرة لكنه لم ينقل فيه مذهب النظام بل اكتفى
بنقل مذهبيك ومذهب الجاحظ كما مر في التهذيب ثم قال اذا عرفت ذلك فمن
فروع القاعدة ما لو قال ان شهد شاهدان بان على كذا فهما صادقان فان
صادقان فانه يلزمه الآن على القولين معا لانا قررنا ان الصدق هو المطابق
للواقع واذا كان مطابقا على تقدير الشهادة لزم ان يكون ذلك عليه الآن ومثله
ما لو قال ان شهد علي الخ اقول ان اراد انه يثبت الحق على المذهبين دون مذهب
النظام ففيه ما مر بل هنا اوضح لظهور ان مراد القائل ليس مجرد ان ما يخبر الشاهد هو
مطابق لاعتقاده فقط وان هذا الاحتمال في غاية البعد من هذا الاطلاق في هذا
المثال وان كان القائل على مذهب النظام ايضا وان اراد نفس تفريع المسئلة على
معنى الصدق على المذهبين ففيه نظر آخر لانه خلط بما نحن فيه وهو منع استلزام
ذلك ثبوت الحق بل الحق خلافه وفاقا للمتاخرين وتفصيله في كتب الفروع ثم ان
العضدي قال آخر كلامه وهذه المسئلة لفظية لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع

والظ

والظاهر انه اراد من كونها [...] لفظية هو كون الخلاف في تفسير اللفظ لا المعنى المشـ
للنزاع اللفظي كما يظ[...]ان ايضا ولكن يمكن ان يكون مراده من عدم النفع
هو ما ذكرنا لا ما [...]ان فانه قال في شرح هذا الكلام المسئلة لفظية اي
لغوية لا يتعلق بعلم الاصول كثير تعلق اذ المقصود تحقيق المعنى الذي وضع لفظ الصدق
والكذب بازائه وليس المراد به نزاع لفظي يتعلق بالاصطلاح على ما يشعر به كلام
الامدي لانه لا قائل بنقل اللفظين عن معناهما اللغوي انتهى وفيما ذكره تامل اذ
كون المسئلة لغوية لا يوجب عدم تعلقها بعلم الاصول ولا يوجب عدم النفع بسبب
كونه غير متعلق بمسائل الاصول ولا ريب ان كثيرا من الاصولية من المسائل اللغوية المسائل
كالنزاع في ان صيغة افعل للوجوب او لا وكذا صيغة لا تفعل للحرمة ام لا وان الجمع
المحلى يفيد العموم ام لا وكذا المفرد المحلى وهكذا فان قيل نعم ولكن هناك فرق
وهو ان ما يبحث عنه في علم الاصول من هذه المسائل هو ما كان بمنزلة القاعدة لاكثر
المسائل الفرعية كالنزاع في الاوضاع النوعية كصيغة افعل والمشتق والجمع المحلى
امثال ذلك مفردا او مركبا ومثلا ان الضمير المتعقب للعام هل يخصص ام لا ومثل
وبعولتهن احق بردهن ومثل ان الضمير الذي سبقه مضاف ومضاف اليه نحو له علي الف درهم
الا نصفه هل يرجع الى الاقرب والابعد مع امكانهما فيتفرع عليه استثناء نصف
الدرهم او الخمسمائة بل وبعض الاوضاع المادية ايضا من جهة العموم والخصوص وغيرهما
كالنزاع في كلمة كل انه للعموم ام لا وكمن وما وانهما لذوي العقول ام لغيرهم بل في اصل
مثل هذا اللفظ فيما حصل فيه تغيير الاصطلاح كالنزاع في ان الصلوة والصوم مثلا
اسم للاركان المخصوصة ام لا وما ادعي فيه ثبوت الحقيقة الشرعية وغيرها بل وكثير من الفوائد
المذكورة في علم العربية مثل معاني الحروف كالباء ومن والى وغير ذلك وبالجملة

ما يتعلق بمعرفة حال استخراج الاحكام الشرعية [illegible] ان اللفظ هل يفيد هذه الحكم ام هذا الحكم كصيغة الامر والنهي وهل يفيد عموم الحكم او خصوصه وهل يفيد اخراجه عن الحكم ام لا كالفاظ العام والخاص كذلك ما يتعلق بالموضوعات التي اخبر عنها الشارع فهل تصرف الشارع في اوضاع الالفاظ بحملها على معانيها التي اصطلحها ام لا وهكذا ولا يبحث في علم الاصول عن سائر الاوضاع المادية مثلا ان الصعيد هو التراب او وجه الارض وهل الانفحة هو الكرش او الشيء الاصفر الذي يحلب فيه من اللبأ وهكذا ولا ريب ان الصدق والكذب من قبيل الصعيد والانفحة لا من قبيل صيغة افعل وامثالها ولا من باب الصلوة والصوم وامثالهما لعدم تجدد اصطلاح فيهما كما اشار اليه المحشي انفا فان قلت نعم ولكن ترى ان الاصوليين يبحثون عن معنى الخبر والانشاء والامر والنهي وامثالها مما يترتب عليها من الثمرات وذلك لاجل احتمال تجدد الاصطلاح او دعوى ثبوته وتغاير العرف واللغة فيها ولما كان معرفة امثال المذكورات مما يتوقف عليه معرفة الاحكام الشرعية وطريق استنباطها ولذلك يبحث عنها في علم الاصول فكذلك ما يتوقف معرفة المذكورات عليها فاذا كان اللفظ مستعملا في تعريف المذكورات وكان مختلفا فيه من اللغة فلا يتم معرفة المذكورات الا بتحقيق معنى ذلك اللفظ فلفظ الصدق والكذب مما يتوقف عليه معرفة الخبر ولا يتم البحث عن حال الخبر ولا يتميز حقيقة الا بمعرفتهما وليس حالهما كحال الصيغة والا فالتحقيق ان البحث في هذين اللفظين من هذه الجهة لا من حيث دعوى تغير الاصطلاح كما نقل عن الامدي علا انه محض الكلام في المعنى اللغوي حتى لا يكون له تعلق بمباحث الاصول فبقي الكلام ح في ان البحث في تفسير اللفظين والخلاف في معناهما هل هو نزاع لفظي بالمعنى المشهور او نزاع حقيقي وقد عرفت الوجه وان النزاع ليس بلفظي لكن لا ثمرة

فيه

فيه يعتد بها ثم ان الكلام العضدي لما كان في اخر البحث وقابلا لما ذكرنا لانه ذكر المذاهب الثلثة ثم قال والذي حسم النزاع الاجماع على ان اليهودي لو قال الاسلام حق حكم بتصديقه واذا قال خلافه حكم بتكذيبه وهذه المسئلة لفظية لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع فيمكن تنزيله ما ذكره من كون المسئلة لفظية الى ما ذكرنا واما كلام غيره فلا يمكن تنزيله على ذلك بل مرادهم ان النزاع في ثبوت الواسطة لفظي منهم السيد عميد الدين في شرح التهذيب بل هو الظاهر من ابن الحاجب حيث عقد المسئلة لبيان حصر الخبر في القسمين ونقل القول بالواسطة عن الجاحظ فقال في اخر كلامه وهي لفظية ويرجع الضمير الى المسئلة المعهودة ونقل الفاضل الجواد في شرح الزبدة ايضا وتنظر فيه قال بعد نقل قول الجاحظ باثبات الواسطة ورده واعلم ان النزاع في هذه المسئلة كاللفظي فانا نقطع بان كل خبر اما مطابق للمخبر عنه اولا فان اكتفي في الصدق بالمطابقة كيف كان والكذب بعدم المطابقة كيف كان وجب القطع بانه لا واسطة وان اعتبر العلم بالمطابقة ايضا في الصدق والعلم بالعدم في الكذب ثبتت الواسطة بالضرورة وهو الخبر الذي لا يعلم فيه المطابقة كذا قيل وفيه نظر يعلم بادنى ملاحظة انتهى اقول ان وجه النظر ان النزاع في اثبات الواسطة بعينه هو النزاع في معنى الصدق والكذب ليس شيئا عليحدة حتى يتفرع عليه فيصير النزاع لفظيا فكذلك عدل العضدي عما هو ظاهر عبارة ابن الحاجب في اللفظي عما هو خلافه وقال انه ليس فيها كثير نفع اذ النزاع اللفظي المصطلح لا نفع فيه اصلا لا انه قليل النفع فاخذ بمجامع المسئلة وتوابعها ولوازمها ونظر الى علل المنازعات ووجوده نفس الخلاف في معنى الصدق والكذب فقال انه خلاف لغوي قليل الفائدة فقوله لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع صفة تقييدية لا توضيحية ولو كان الفروع التي ذكرها الشيخ البهائي ره كما ذكرها كان فيه نفع كثير

تلك النسبة الذهنية لا يستلزم تلك النسبة الخارجية استلزاما عقليا فان كانت النسبة الخارجية المشعر بها واقعة كانت الاولى صادقة والا فكاذبة واذا لاحظ العقل تلك النسبة الذهنية من حيث هي هي جوز معها كلا الامرين على السواء وهو معنى الاحتمال واما اذا قلت يا زيد الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه لا يشعر من حيث هي هي بان الفضل ثابت له في الواقع بل من حيث ان فيها اشارة الى معنى قولك زيد فاضل اذ المتبادر الى الافهام ان لا يوصف شيء الا بما هو ثابت له في الواقع فالنسبة الخبرية تشعر من حيث هي هي بما يوصف باعتباره بالمطابقة ولا مطابقة اي الصدق والكذب فهي من حيث محتملة لهما واما التقييدية فانها تشير الى نسبة خبرية والانشائية تستلزم نسبا خبرية فهما بذلك الاعتبار يحتملان الصدق والكذب واما بحسب خصوصهما فلا فظهر ان الحق هو المشهور كون الاحتمال من خواص الخبر انتهى ويمكن ان يكون مرادهم بالاختصاص هو الاطلاق العرفي حقيقة يعني انهم لا يصفون بالصدق والكذب حقيقة الا النسبة الخبرية المقصودة بالذات فاطلاقهما على غيرها مجاز ويتفرع على ذلك الاحكام المتعلقة بالصدق والكذب كمن نذر لمن قال صدقا درهما وقال احد يا زيد الفاضل لا يبر النذر باعطائه وان وافق فضله للواقع كما هو مقتضى الحقيقة الخبر ينقسم الى ما هو معلوم الصدق ضرورة او نظرا او معلوم الكذب وما لم يعلم صدقه او كذبه او دينا ويان فهذه اقسام ستة فالاول اما ضروري بنفسه كبعض المتواترات او بغيره كقولنا الواحد نصف الاثنين فان ضروريته ليس مقتضى الخبر من حيث انه هذه الخبر بل لمطابقة الخبر لما هو كذلك في نفس الامر ضرورة والثاني مثل خبر الله تعالى والمعصوم ع والخبر الموافق للنظر الصحيح والثالث هو الخبر الذي علم مخالفته للواقع والرابع مثل خبر العدل الواحد والخامس

قانون

مر في اطراف هذا الكلام ومعانيه وتعمق النظر في عاداته ومقاصده ومبانيه ولا تنظر الى تفرد عبارته كاكثر مقاصد الكتاب ولا تلحظ اليه بعين الحقارة ولا بعين العتاب ثم بعد ذلك فاما قبولا واصلاحا واما عفوا واتقا الموفق للصواب

المعتبر في الاتصاف بالصدق والكذب هو ما يفهم من الكلام ظاهرا لا ما هو المراد عنه فلو قال رايت حمارا واراد منه البليد من دون نصب قرينة فهو متصف بالكذب وان لم يكن المراد مخالفا للواقع وكذلك اذا راى زيدا واعتقد انه عمرو وقال رايت رجلا فهو صادق لان المفهوم من اللفظ مطابق للواقع لا للاعتقاد ايضا وان لم يكن معتقدة في شخص الرجل موافقا للواقع فهو كمطابقته واقعا ولكن يكون ذا الكشف عن ذلك اعتقاد المطابقة وان كان مخالفا لنفس الامر ونظير ما اشرنا اليه في العدالة فان اعتقاد كونه عدلا في نفس الامر يكفي في اتصافه بالعدالة نعم ذلك الاتصاف دائر مدار عدم ظهور الفساد ثم يتبدل المشهور ان الصدق والكذب من خواص النسبة الخبرية دون التقييدية مثل يا زيد الفاضل وغلام زيد وقيل بعدم الفرق بينهما في ذلك لان النسبة التقييدية ايضا اما مطابق للواقع او غير مطابق فيا زيد الا صادق ويا زيد الفرس كاذب يا زيد الفاضل محتمل والتحقيق على ما ذكره بعض المحققين ان النسبة الذهنية في المركبات الخبرية تشعر من حيث هي هي بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها ولذلك احتملت عند العقل مطابقتها او لا مطابقتها اولا مطابقتها واما النسبة الذهنية في المركبات التقييدية فلا اشعار لها من حيث هي هي بوقوع نسبة اخرى تطابقها او لا تطابقها اما اشعرت بذلك من حيث ان فيها اشارة الى نسبة اخرى خبرية بيان ذلك انك اذا قلت زيد فاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه يشعر بانها موقوع نسبة اخرى خارجية عنها وهي ان الفضل ثابت له في نفس الامر لكن

تلك

مثل خبر الكذوب السادس مثل خبر مجهول الحال ثم نقسم الخبر باعتبار آخر الى متواتر
واحاد واما المتواتر فعرفه الاكثرون بانه خبر جماعة مفيد بنفسه القطع بصدق
الخبر وذكروا ان التقييد بنفسه ليخرج خبر جماعة علم صدقهم لا بنفس الخبر بل اما با
لقرائن الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة من الامور الخارجية كما يجيء في الخبر
المحفوف بالقرائن واما بغير القرائن كالعلم بخبره ضرورة او نظرا ومرادهم بالقرائن
التي لا ينفك عنها الخبر عادة هو ما يتعلق بحال الخبر لكونه موسوما بالصدق و
عدمه والسامع لكونه خالي الذهن وعدمه والمخبر عنه لكونه قريبا للوقوع وعدمه
ونفس الخبر كالهيئات المقارنة له الدالة على الوقوع وعدمه فقد يختلف الحال
باختلاف الامور المذكورة اقول ويشكل ما ذكروه بانهم اشترطوا في التواتر
تعدد المخبرين وكثرتهم بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة ولا ريب ان مقتضى ذلك
ان يكون للكثرة مدخلية في حصول العلم بحيث لو لم يكن لم يحصل العلم وتوهم ان
التقييد بنفسه احتراز عما لو حصل العلم في بعضها من التقييد بنفسه من القرائن الخارجية
عن لوازم الخبر من الامور المتقدمة فيتحقق اذا حصل العلم بسبب خبر جماعة خاصة من
حيث خصوصيات الخبر يكون متواترا سيما مع ملاحظة ما يذكرونه في نفي تعيين
العدد وان المدار على ما يحصل منه العلم وهو يختلف باختلاف الوقائع فلا يقتضي ما ذكر
اعتبار الكثرة فيه فعلى هذا لو اخبر ثلثة بواقعة وحصل العلم بها من جهة خصوص الواقعة
وملاحظة صدق المخبر وخلو ذهن السامع من الشبهة يلزم ان يكون هذا متواترا
مع ان الظاهر انهم لا يقولون به والحاصل ان اشتراط الكثرة امر زائد على اعتبار كون
المخبر من جماعة فالمعتبر هو الجماعة لا مطلق الجماعة فالتعريف على ما ذكروه غير مطرد فلو لم
يمنع من مدخلية حال المخبرين والسامعين ونفس الخبر في حصول العلم فلا بد ان يعتبرها

في حصول

في حصول العلم بالكثرة فالاولى ان يقال انه خبر جماعة يؤمن تواطؤهم على الكذب عادة
وان كان للوازم الخبر مدخلية في افادة ذلك الكثرة العلم ثم ان الحق امكان تحقق
المتواتر وحصول العلم به وقد خالف في ذلك السمنية والبراهمة وهما طائفتان من
اهل الهند وهما عبدة الاوثان قائلة بالتناسخ والثانية من الحكماء على زعمهم و
كلتاهما نافيتان للاديان والنبوات وبعضهم خص المنع بما لو كان الخبر عما مضى
لا الموجود لنا الجزم بوجود البلدان النائية كالهند والصين والامم الخالية كقوم
فرعون وقوم موسى ضرورة من دون تشكيك كالجزم بالمشاهدات وللسمنية شبه
واهية مثل انهم قالوا او لا انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد وهو ممتنع عادة
وفيه انه مع انه مدفوع لو فرض كما ذكرنا قياس مع الفارق لوجود الداعي فيما نحن فيه
دون ما ذكرتم وثانيا انه لو حصل العلم به لزم اجتماع النقيضين لو تواتر نقيضه ايض
وفيه ان هذا الفرض محال وثالثا انه لو حصل العلم به لحصل بما نقله اليهود والنصارى عن
نبيهم بانه لا نبي بعده فيبطل دين محمد وفيه منع تحقق التواتر فيما ذكروه لاشتراط
تساوي الوسائط في افادة العلم بالكثرة ويحتمل انقراضها استيصال اليهود
فلم يبق منهم عدد التواتر وكذلك النصارى في اول الامر لم يكونوا عدد التواتر
مع ان عدم العلم بتساوي الطبقات يكفي في المنع ولا يحتاج الى اثبات العدم واعلم
ان ههنا دقيقة لا بد وان ينبه عليها وهو انه قد يشتبه ما يحصل العلم به بسبب
التسامع والتظافر وعدم وجود المخالف بالتواتر فيقال علمنا الهند ورستم وحاتم
ليس من جهة التواتر لانا لم نسمع الا من اهل عصرنا وهم لم يدركوا الناس عن سلفهم ذلك
ام فضلا عن عدد يحصل به التواتر وهكذا الى ذلك وان لم يستلزم عدم حصول
التواتر في نفس الامر الا ان علمنا لم يحصل من جهة الظاهر انه من جهة ان اهل العصر قاطبة

يجمعون على ذلك اما بالتصريح او بظهور ان سكوتهم مبني على عدم بطلان هذه النقل
فكثرة تداول علماء ما ذكر على الالسنة وعدم وجود مخالفة ذلك في العصر ولا نقل
عن سلف في غيره حينئذ القطع بصحته وذلك نظير الاجماع على المسئلة وليس ذلك من
باب التواتر في هذا العصر ليس من باب تلك الامثلة والمثال المناسب لهذا العصر هو نقل
زلزلة وقعت في بلدة تكاثر الواردون المشافهون لذلك وتظافر في الاخبار
حتى حصل القطع وعلى هذا فاجتماع اليهود والنصارى على الخبر او على ملتهم ليس من
احد القبيلين اما التواتر فلعدم العلم بتساوي الطبقات بل العلم بالعدم كما
ذكرنا واما الاجماع فلوجود المخالف من المسلمين وغيرهم فلا تغفل فان اكثر الامثلة
التي يذكرونها في هذا الباب من باب الثاني لا الاول وكم من فرق بينهما ورابعا
ان الكذب يجوز على كل واحد من الاحاد فيجوز في الجميع لانه عبارة عن الاحاد
وفيه منع اتحاد حكم المجموع مع الاحاد فان العسكر يفتح البلاد دون ظفره ولا يتيسر
ذلك من كل واحد والعشرة من حيث الواحد جزئها عشرة الواحد فلا يلزم
من صلوح العلم من احاد الجميع بسبب التعاضد والتقوي حصوله من كل واحد وذكروا
غير ذلك ايض من الشبه الظاهرة الدفع مع انها تشكيك في مقابلة الضرورة فلا يستحق الجواب
كالشبه السوفسطائية المنكرين للحسيات في غاية مراتب الجواب بل وهم ينكرون وها
وهم شبهتان اخريان انما توردان على من قال بان العلم الحاصل بالتواتر ضروري كما
هو المشهور وهو انه لو حصل العلم به بالضرورة لما فرقنا بينه وسائر الضروريات واللازم
باطل لانا نفرق بين وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين وانه لو كان ضروريا
لما اختلف فيه ونحن نكم غالفون وضعهما مع انها الاهر دان الاحاد القول بكون العلم
بالضروريات يرد على الاول ان الفرق انما هو من جهة تفاوت الضروريات في

حصول

حصول العلم من جهة كثرة المؤانسة لبعضها دون بعض وعلى الثاني ان الضروري لا يستلزم عدم
المخالف كالمشاهد في سوفسطائية وانما هو من جهة بهت وعناد تنبيهات الاول انهم
اختلفوا في كيفية العلم الحاصل بالمتواتر فالمشهور انه ضروري وقال الكعبي وابو الحسين و
الجويني وامام الحرمين انه نظري وعن الغزالي الميل الى الواسطة وذهب السيد الى
التوقف في موضع والى التفصيل في موضع آخر واختار الشيخ في العدة والاقرب عندي
القول بالتفصيل احتج المشهور بانه لو كان نظريا لتوقف على توسط المقدمتين واللازم
منتف لانا نعلم علما قطعيا بالمتواترات مثل وجود مكة وهند وغيرهما مع انتفاء
ذلك وايض لو كان نظريا لما حصل لمن لا قدرة له على النظر كالعوام والصبيان وايض يلزم
ان لا يعلم من ترك النظر قصدا اذ كل علم نظري فان العالم به يجد نفسه اولا شاكا ثم طالبا
ونحن لا نجد انفسنا طالبين بوجود مكة ويمكن دفع الاول بانا نمنع عدم الاحتياج الى
توسط المقدمتين في المتواترات مطلقا نعم يتم فيما حصل القطع من جهة التواتر اضطرارا
فان الضروريات على قسمين قسم منها ما يحصل بعد حصول مبادئها اضطرارا ولا بد من
الكسب كالمشاهدات وضروريات الدين ووجود مكة وهند وامثال ذلك ومنها
ما هو مسبوق بالكسب كالمسائل العلمية التي لا بد ان يحصل التتبع فيها من جهة ملاحظة
الكتب وملاقات اهل العلم والاستماع منهم اصولية كانت او فروعية ولا ريب ان
التتبع واستماع الخبر يتدرج في حصول الرجحان في النظر الى حيث يترقى المتتبع على
حصول العلم فيلاحظ المقدمات من كون هذه الاخبار مسموعة ومنوطا بالحس وان
هؤلاء الجماعة الكثيرين لا يتواطؤن على الكذب ثم يحصل له القطع فيحصل هذا متواتر
نظري ومن علامات النظري ان بعد حصول العلم ايض اذا ذهل عن المقدمتين قد
يتزلزل القطع ويحتاج الى مراجعة المقدمات وهو ما يحصل في كثير من المتواترات بخلاف

الضروري فالضروري وان كان ايضا لا ينفك عن المقدمات لكنها لا يحتاج الى
المراجعة اليها والاعتماد عليها ما دام ضروريا فان كان مرادهم هو ذلك فمرحبا بالوفاق
وان كان مرادهم ان كل متواتر لا يحتاج الى النظر فهو مكابرة والى ما ذكرنا ينظر كلام
سيدنا المرتضى رض حيث قال ان اخبار البلدان والوقايع والملوك وهجرة النبي ص
ومغازيه وما يجرى هذا المجرى يجوز ان يكون العلم بها ضرورية من فعل الله تعالى
ويجوز ان يكون مكتسبة من افعال العباد وما عدا ذلك مثل العلم بمعجزات النبي ص
وكثير من احكام الشريعة والنص الحاصل على الائمة ع فمقطوع على انه مستدل عليه وهذا
هو التفصيل الذي اشرنا اليه وارتضاه الشيخ في العدة والظاهر ان القول بالتوقف
المنسوب اليه ايضا انما هو في القسم الاول من الضروريات ومنشاء التوقف والشك
والتامل ان العلم هل حصل بجعل الله تعالى اضطرارا من دون اختيار العبد بعد حصول
المقدمات او حصل من جهة كسب العبد والشك في المقدمات من كون المخبرين عددا يمتنع
كذبهم وانهم اخبروا عن حس وان لم يكن متفطنا لها حين حصول العلم اذ يصدق
حينئذ ان العلم ناش عن الكسب وان لم يتفطن بالمكتسب عنه حين العلم اذ لا فرق بين
المعلومات الموصلة الى المطلوب التي كانت حاصلة بالعلم الاجمالي او التفصيلي فان
من اسس اساسا واصلا او قاعدة يتفرع عليه فروع كثيرة فقد اكتسب ذلك
فكلما ثبت عنده نتيجة على ما اصل يجب علم بها اجمالا فيصدق انه من كسبياته
وان احتمل ايضا ان يكون مع ذلك القاء العلم في روعه بفضل الله تعالى ومجرى عادته
عقيب اخبار هذا العدد من المخبرين ومما ذكرنا ظهر ان المتواترات بعد العلم بالتواتر
ايضا يمكن ان يكون نظريا فضلا عن ابتداء الامر واما الدليل الثاني ففيه ان
العوام والصبيان ايضا لهم معلومات نظرية بالضرورة وانهم يستعملون ذلك من المقدمات

ويترتب

ويترتب في نظرهم مقدمات الدليل ويحصل لهم النتيجة لكنهم لا يتفطنون بها من حيث
هي كذلك والمقدمات العادية لا اشكال فيها ولا دقة فيحصل للعوام والصبيان
بل مدار العالم واساس عيش بني ادم غالبا على المقدمات العادية التي يفهمها
اكثر العقلاء والاطفال فما احد من غير العلماء والاذكياء يعلم ضرره من نفعه وخيره
من شره مع ان ذلك متوقف على ادراك الحسن والقبح العقلي ولزوم الاجتناب
عن المضار وحسن ارتكاب المنافع والنظري هو ما كان العلم به موقوفا على المقدمات
لا بالعلم بها ونظيره ما ذكرنا الجواب عن الدليل الثالث فلا نعيده واحتج القائل
بكونه نظريا بانه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمات والتالي باطل
لانه يتوقف على العلم بان المخبر عنه محسوس وان هذه الجماعة لا يتواطئون على
الكذب واجيب عنه بمنع التوقف على ذلك اذ العلم بالصدق ضروري حاصل
بالعادة ووجود صورة الترتيب للمقدمتين لا يستلزم الاحتياج اليه على ان
مثل ذلك موجود في كل ضروري حاصل بالعادة ووجود صورة الترتيب للمقدمتين
لا يستلزم الاحتياج اليه على ان مثل ذلك موجود في كل ضروري فان قولنا الكل
اعظم من الجزء يمكن ان يقال ان الكل مشتمل على جزء اخر غيره وما هو كذلك فهو اعظم ومما ذكر
من بيان التفصيل ظهر حقيقة الحال وان الحق هو التفصيل واما مذهب الغزالي فالذي نقل
عنه في كتابه المستصفى انه قال العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور
بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى انه
حاصل من غير واسطة كقولنا الموجود لا يكون معدوما فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين
احديهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع الثانية
انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين بلفظ

منظوم ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه وقال التفتازاني ان حاصل كلامه
انه ليس اوليا ولا كسبيا بل من قبيل القضايا التي قياساتها معها مثل قولنا العشرة
نصف العشرين وانت بعد التامل فيما ذكرنا تعرف انه ليس من هذا القبيل وان الحق ما ذكرنا
من التفصيل والظاهر ان ما ذكره الغزالي نوع من النظري بلا واسطة ولذلك نسب
اليه في بعض الكتب القول بالنظري ليعلم ان مراد الغزالي انه من باب نظريات العوام فانهم
وان استفادوه من المقدمتين لكنهم لم يتفطنوا بهما بكيفيتهما المرتبة في نفس الامر
فكان الغزالي قسم النظري الى قسمين بالنسبة الى الناظرين وهو في الحقيقة تقسيم للناظر
لا للنظري فكانه قال العالم والعامي كلاهما متساويان في النظر فيما نحن فيه دون ساير
النظريات الثاني انهم بعد ما عرفوا المتواتر بما نقلنا عنهم قالوا ان هذا المعنى يتحقق
بامور فيشترط في تحقق هذا الخبر الذي يفيد العلم بنفسه امور منها ما يتعلق بالمخبرين
ومنها ما يتعلق بالسامعين فاما الاول فهو كون المخبرين بالغين في الكثرة حدا يمتنع
معه في العادة تواطؤهم على الكذب وكون علمهم مستندا الى الحس فانه في مثل حدوث
العالم لا يفيد قطعا واستواء الطرفين والواسطة بمعنى انه يبلغ كل واحد من الطبقات
حد الكثرة المذكورة وذلك فيما لو حصل هناك اكثر من طبقة والا فلا واسطة ولا تعدد
في الطبقات وربما زاد بعضهم اشتراط كون اخبارهم عن علم ولا دليل عليه بل يكفي
حصول العلم من اجتماعهم وان كان بعضهم ظانين مع كون الباقين عالمين واقول
الكثرة المذكورة التي اشترطوها هنا ان كانت ماخوذة في ماهية التواتر فالتعريف
يحتمل العدم دلالته على ذلك الا مع ملاحظة مدخلية لوازم الخبر في حصول العلم وعلم
من الحد فلا حاجة الى الكثرة فاذا حصل العلم بخبر ثلثة بسبب صدقهم وصلاحهم
وتقتهم سيما مع انضمام حال نفس الخبر ايضا ويصدق الحد على ذلك فيكفي ذلك في
العلم

تحقق التواتر وان لم يكن ماخوذة في ماهيته فما معنى قولهم ويشترط في حصول التواتر
وتحققه كون المخبرين في الكثرة الى هذا الحد اذ ذلك حينئذ من مقدمات الحجية عندهم ولا
فلا معنى لكون ذلك شرطا لحصول العلم بالتواتر بعد ما اخذوا افادة العلم بنفسه
في تعريفه فان ما يفيد العلم بنفسه لا يتوقف حصول العلم بسببه على شرط آخر كما لا يخفى
وايضا قولهم ويشترط في حصول التواتر كون المخبرين في الكثرة الى هذا الحد اما ان
يراد به اعتبار الكثرة المطلقة باعتبار الجعل والاصطلاح في التواتر فما معنى تقييده
بكونهم حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب مع ما وجه تخلية التعريف عن لفظ الكثرة اذ
المراد بكثرة الجماعة لا الكثرة مطلقا حتى يشمل الثلثة مع انه مما ينافي في صدقه في الثلثة
ايضا ولا يحسن ان يقال ان الثلثة ايضا كثرة واما ان يراد به الكثرة المقيدة بما ذكر
فنقول ان اريد به امتناع تواطؤهم على الكذب عادة من جهة نفس الكثرة مع قطع
النظر عن لوازم الخبر بل لا بد ان يجرد عن القرائن اللازمة للخبر ايضا فالمتواتر هو ما كان
افادته العلم من جهة الكثرة لا غير مع انه ليس لذلك معيار معين بل يختلف باختلاف
لوازم الخبر جزما ولذلك لم يعين الجمهور للتواتر عددا خاصا وان اريد امتناع تواطؤهم
على الكذب بملاحظة خصوصيات المواضع وتفاوت لوازم الخبر فيرجع هذا الى ان
الشرط لحصول ادراج قيد الكثرة اذ امتناع تواطؤهم على الكذب بحسب لوازم الخبر
كان مستفادا من قولهم يفيد بنفسه العلم فيرجع الكلام فيه الى البحث الاول وهو ان
التعريف يحتمل اللزوم ادراج قيد الكثرة فيه وان قولهم بنفسه لا يغني عنه وبالجملة كلماتهم
هنا في غاية الاختلاف فالاولى في التعريف ما ذكرناه سابقا والذي يحضرني من كلام
القوم ما يوافق ما اخترنا التعريف الذي اختاره السيد عميد الدين في ح تهذيب حيث قال
هو في الاصطلاح عبارة عن خبر اقوام بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم دائما

الثاني وهو كون السامع غير عالم بما اخبر به لاستحالة تحصيل الحاصل وان لا يكون
قد سبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط مما اختص به سيدنا
المرتضى ره ووافقه المحققون ممن تاخر عنه وهو شرط وجيه وبذلك يجاب عن كل
من خالف الاسلام ومذهب الامامية في انكارهم حصول العلم بما تواتر من معجزات النبي صلى الله عليه وآله
والنص على الوصي ع وكان كل من اشرب قلبه حب خلاف ما اقتضاه المتواتر لا يمكن
حصول العلم له الا مع تخليته عما شغله عن ذلك الاعتقاد الثالث اختلفوا في اقل عدد
التواتر والحق انه لا يشترط فيه عدد وهو مختار الاكثرين فالمعيار هو ما حصل العلم بكثرتهم
وهو يختلف باختلاف الموارد فرب عدد يوجب القطع في موضع دون آخر وقيل اقله
خمسة وقيل اثنى عشر وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون وقيل غير ذلك
وحججهم ركيكة واهية لا يليق بالذكر فلا نطيل بذكرها وذكرها فيها وقد اشترط بعض
الناس هنا شروطا اخر لا دليل عليها وفسادها اوضح من ان يحتاج الى الذكر فمنهم
من اشترط الاسلام والعدالة ومنهم من اشترط ان لا يحويهم بلد ليمتنع تواطؤهم ومنهم من
اشترط اختلاف النسب ومنهم من اشترط غير ذلك والكل باطل ونسب بعضهم الى الشيعة
اشتراط دخول المعصوم ع فيهم وهو افتراء واشتباه بالاجماع اذا تكثرت الاخبار
في الوقايع واختلفت لكن اشتمل كل منها على معنى مشترك بينها بالتضمن او الالتزام وحصل
العلم بذلك القدر المشترك بسبب كثرة الاخبار ويسمى ذلك متواترا بالمعنى وقد
مثلوا لذلك بشجاعة علي ع وجود حاتم فقد روي عنه ع انه فعل في غزوة بدر كذا
وفي احد كذا وفي خيبر كذا وهكذا وكذا عن حاتم انه اعطى كذا ابلا او كذا فرسا او كذا دنانير
وهكذا فان كلا واحد من الحكايات الاول يستلزم شجاعته ع وكل واحد من الحكايات
الاخر يتضمن جود حاتم لان الجود المطلق جزء الجود الخاص وفيه مسامحة لان الجود صفة للنفس

وليس

٥١

وليس من جملة الافعال حتى تتضمنه بل هو مبدا لها وعلتها فذلك ايضا من باب الاستلزام
وتحقيق المقام ان التواتر يتصور على وجوه الاول ان يتواتر الاخبار باللفظ الواحد
سواء كان ذلك اللفظ تمام الحديث مثل انما الاعمال بالنيات على تقدير تواتره
كما ادعوه وبعضه كلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه ولفظ اني تارك فيكم الثقلين
لوجود تفاوت في سائر الالفاظ الواردة في تلك الاخبار الثاني ان يتواتر
بلفظين مترادفين او الفاظ مترادفة مثل ان الهر طاهر والسنور طاهرة والهر
طاهر والهر نظيف وهكذا فيكون اختلاف الاخبار باختلاف الالفاظ المترادفة
والثالث ان يتواتر الاخبار بدلالتها على معنى مستقل وان كان دلالة بعضها بالمفهوم
والاخرى بالمنطوق وان اختلف الفاظها ايضا مثل نجاسة الماء القليل بالملاقاة
للنجاسة الحاصلة من مثل ان يرد في بعض الاخبار ان الماء القليل ينجس بالملاقاة
وفي اخر الماء الانقص من الكر ينجس بالملاقاة وفي اخر اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه
شيء بل يتم ذلك على وجه فيما كان النجاسة في تلك الاخبار مختلفة كما في قوله ع ولا تشرب
سؤر الكلب الا ان يكون حوضا كبيرا يستقى منه الماء وقوله ع حين سئل عن التوضي
في ماء دخله الدجاجة التي وطئت العذرة لا الا ان يكون الماء كثيرا قدر كر وهكذا
فان المناط بالنسبة الى الماء القليل وهو انفعاله امر مستقل مختص بالذات لا انه قدر
مشترك منتزع من امور فان الحكم لمفهوم الماء القليل لا لخصوصيات افرادها التي
تشترك فيها هذا المفهوم وذلك ايضا اعم من ان يكون الاخبار منحصرة في بيان هذا المطلب
المستقل او شتمل على بيان مطلب آخر ايضا والرابع ان يتواتر الاخبار بدلالة تضمنية على
شيء مع اختلافها بان يكون ذلك المدلول التضمني قدرا مشتركا بين تلك الاحاد
مثلا ان يخبر احد ان زيدا اليوم ضرب عمرا واخر انه ضرب بكرا واخر انه ضرب خالدا

وهكذا الى ان يحصل حد التواتر مع فرض الواحد تحقق واحدا فانه يحصل العلم بوقوع الضرب
من زيد وان لم يحصل العلم بالمضروب كما لو اختلفوا في كيفيات الضرب ومن ذلك ورود
الاخبار فيما يحرم على الزوجة عن الميراث بان يقال انه حرمها فهل هي الجملة خمس لكن الخلاف
فيما يحرم عنه فالقدر المشترك هو مطلق الحرمان الموجود في ضمن كل واحد من الحرمانات
والخامس ان يتواتر الاخبار بدلالة التزامية بكون ذلك المدلول الالتزامي قدرا مشتركا
بينها مثلا ان نهي الشارع عن التوضي عن مطلق الماء القليل لاقاه العذرة وعن الشرب
عنه اذا ولغ فيه الكلب ومن الاغتسال عنه اذا لاقاه الميتة وهكذا فان النهي عن الوضوء
في حرف الشرع يدل بالالتزام على النجاسة وهكذا الشرب والاغتسال فانه يحصل العلم
بنجاسة الماء القليل بذلك والسادس ان يتكاثر الاخبار بذكر اشياء يكون من لوازمها
ملزوما للازم يكون ذلك اللازم منشا لظهور تلك الاشياء مثل الاخبار الواردة
في غزوات علي ع وما ورد في عطايا حاتم وذلك يتصور على وجهين الاول ان يذكر
تلك الوقايع بحيث يدل بالالتزام على الشجاعة والسخاوة مثلا ان يذكر غزوة
خيبر بالتفصيل الذي وقع فانه لا يمكن صدور مثل هذا التفصيل والتطويل في المقام الطويل
والكر والفر من دون الفرار الا عن شجاع بطل في اعلى درجة الشجاعة وكذا غزوته في احد
وفي الاحزاب وغيرها فباجتماع هذه الدلالات يحصل العلم بثبوت اصل الشجاعة التي
هي منشا هذه الاثار وهكذا عطايا حاتم والفرق بين هذا وسابقه ان الدلالة في
الاولى مقصودة جزما والاخبار مسوقة لبيان ذلك الحكم الالتزامي بخلاف ما نحن فيه
فانه قد لا يكون بيان الشجاعة مقصودة ام وان دل عليها تبعا لحصول العلم فيما نحن
فيه من ملاحظة كل واحد من الاخبار ثم تلاحق كل منها بالاخر والثاني ان يذكر
تلك الوقايع لا بحيث يدل على الشجاعة مثلا ان يقال انه قتل في حرب كذا رجلا
بحسبه

وقال

وقال ع في حرب اخر رجلا وهكذا فيفيد ملاحظة المجموع يحصل العلم بان مثل ذلك قال في ٢
الاجتماع ناش عن ملكة نفسانية هي الشجاعة وليس في ذلك بمحض الاتفاق ومع الجبن
الا لاجل القصاص ونحو ذلك وكل واحد من قصة المجموع القدر المشترك الحاصل من تلك
الوقايع على النهج السابق هو كل القتل والاعطاء وهو لا يفيد الشجاعة ولا الجود
ولكن الحاصل من ملاحظة المجموع من حيث المجموع هو الملكتان ولعل من جعل الجود من باب
الدلالة التضمنية غفل عن هذا واشتبه عليه الفرق بين الجود والعطاء ولعل كلام
العضدي ناظر الى هذا الوجه حيث قال واعلم ان الواقعة الواحدة لا تتضمن السخاوة
ولا الشجاعة بل القدر المشترك الحاصل من جزئيات ذلك وهو المتواتر لا لان
احادها صدق قطعا بل بالعادة انتهى والظاهر انه فرض المقام خاليا عن وجه يدل على
الشجاعة بالالتزام ومع هذا الفرض فالامر كما ذكره من عدم دلالة كل واحد من الوقايع
على الشجاعة والسخاوة ولذلك قال بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات يعني الحاصل
من مجموع ملاحظة الجزئيات لا كل واحد منها هو الشجاعة والسخاوة لا فادتها بكثرتها
الملكة النفسانية واما قوله لا لان احادها صدق يعني ان المتواتر في سائر الاقسام لا
ينفك عن صدق الاحاد بناء على المشي في معنى الصدق بلا شبهة وان كان من جهة الدلالة
الالتزامية الحاصلة مع كل منها او التضمنية الحاصلة مع كل منها او الضمنية الحاصلة مع
كل منها كما في الصورتين السابقتين واما في ذلك فلا يستلزم صدق واحد من الوقايع
فضلا عن جميعها لمكن بالعادة يحصل العلم بالقدر المشترك يعني ما هو قدر مشترك
في كونها لازما لها وهو الشجاعة والسخاوة من سماع تلك الواقعات وان لم يحكم العقل
بصدق واحد من الواقعات بعنوان القطع اذ لا اشتراك بينها في الدلالة وحيث القدر
المشترك انما يحصل من جميعها هذا ويظهر من العضدي في هذا المقام انه حصر التواتر

المعنوى فى الوجه الثانى من الوجهين ومقتضاه انه يحصل لمجموع الاحاد الدلالة على
القدر المشترك بعنوان القطع لا ان الدلالة كانت حاصلة فى كل واحد من الاحاد
لكن القطع حصل بمجموعها والافكان اللازم علينا ان ينبه على ان ذلك مناقشة فى
المثال مع ان المثال الذى ذكروه قابل لكلا الوجهين كما عرفت وادخال الوجه
الاول تحت المتواتر اللفظى وكذا بعض ما تقدم من الاقسام مشكل وعلى هذا فجميع اقسام
المتواتر بجميعها قسمان احدهما ان يدل احاد الاخبار على شئ يوجب كثرتها مع دلالتها
على ذلك الشئ القطع بحصول ذلك الشئ وذلك هو ما عدا الوجه الثانى من القسم
السادس من الاقسام والثانى ان يحصل من مجموع احاد متكثرة الدلالة على شئ
وكانت مقطوعا بها ويمكن ان يمثل للوجه الثانى بالاخبار التى وردت فى نجاسة
الماء القليل بالخصوصيات المعينة من جهة النجاسة ومن جهة الماء معا فان بملاحظة
مجموعها يمكن دعوى القطع بانها تدل على نجاسة مطلق الماء القليل بل الظاهر ان الحكم
كذلك ولو كان الحكم بالنجاسات المخصوصة كان واردا فى مطلق الماء القليل كما هو مضمون
بعض الاخبار فان عموم الموضع لا ينفع مع خصوص الحكم اذا عرفت هذا فاعلم ان ما ذكروه
فى تعريف المتواتر من اشتراط كونه منوطا بالحس فان اورد تسا دواج المشترك المعنوى
فى التعريف فلا بد ان يقال المتواتر هو ما يكون نقل الخبر فيه منوطا بالحس وموجبا
لنقل العلم بذلك المحسوس وبالقدر المشترك بين الاحاد الموجود فى ضمنها الذى
هو غير محسوس فى نفسه وان عرض له المحسوسية بسبب وجوده فى ضمن الفرد او بلا ذم
سواء كان فهم اللزوم من جهة كل واحد من الاحاد ومجموعها فعلى هذا يندفع الا
الذى اورده المحقق البهائى على الاجماع المنقول بالخبر المتواتر كما اشرنا سابقا
فيكون هذا القسم من الخبر المتواتر والاجماع المتواتر من قبيل اصل الاجماع وفهم

اتفاق

قانون

اتفاق اراء الكل ومطابقة اراءهم لاقوالهم فكما ان هناك الاقوال محسوسة ومطابقة
لاراء معدركة بالعقل فكذلك بالاجماع المتواتر والخبر المتواتر معنى بالمعنى الاخير ويمكن
ان يقال فى الوجه الاول من الوجهين ان العلم يحصل بحصول فرد محسوس من الافراد مع العلم بعقلا
معلا انها الذى دل عليه كل واحد من الاحاد يحصل للسامع وكذلك فيما قبله
خبر الواحد ما لم ينته الى حد التواتر كثرت رواته ام قلت وقيل ما افاد الظن ويبطل
عكسه بخبر لا يفيد الظن والمستفيض ما زاد نقلته على ثلثة هكذا ذكره ابن الحاجب
وقرره العضدى وقال التفتازانى فى تفسيره اى خبر لا يفيد العلم بنفسه سواء لم
يفد العلم اصلا او افاد بالقرائن الزائدة قال وعلى هذا لا واسطة بين خبر المتواتر
وخبر الواحد والمستفيض نوع منه اقول قد عرفت انهم عرفوا المتواتر بانه خبر جماعة يفيد
العلم بنفسه واحترزوا بالتقييد بنفسه عما لو حصل العلم من القرائن الخارجة عما لا
ينفك الخبر عنه عادة كشق الثوب والصراخ والجنازة فى المثال الاتى فظهر ان
مدخلية القرائن الداخلة فى حصول العلم لا يضر بكونه متواترا وان كان للكثرة ايضا
مدخلية فى حصول العلم فاذا كان خبر الواحد بقرينة المقابلة هو ما لم ينته الى حد
المتواتر يعنى لم يكن ما حصل العلم به من جهة الكثرة فيكون الفرد الذى لا يثبت به
العلم اصلا وفرد لا يثبت به العلم من جهة الكثرة وان حصل من جهة القرائن الداخلة او
الخارجة اذا لم يتم دليل على امتناع حصول العلم بخبر العدل الواحد بملاحظة القرائن
الداخلة كما سنذكره او الخارجة كما هو مختار الاكثر فعلى هذا فخبر الواحد اقسام كثيرة منها
ما يفيد القطع من جهة القرائن الداخلة ومنها ما يفيد القطع من جهة القرائن الخارجة
ومنها ما يفيد الظن ومنها ما لا يفيد ايضا وعلى هذا فالمستفيض يمكن دخوله فى
كل من القسمين فيكون قسما ثالثا ولاما نع من تداخل الاقسام وهو ظاهر ابن الحاجب

والعضدى فاذا لم يبلغ الكثرة الى حيث يكون له فى العرف والعادة
مدخلية فى الامتناع من التواطؤ على الكذب مثل الثلثة والاربعة والخمسة
فان حصل العلم من جهة القرائن الداخلة فهو مستفيض قطعى وان زاد على
المذكورات بحيث يمتنع التواطؤ على الكذب بمثل هذا العدد فى بعض الاوقات
ولكن لم يحصل فيما نحن فيه فهذا مستفيض ظنى ويمكن الحاق الاول بالمتواتر على
وجه من الاشارة اليه من القول بكون الخبر الثلثة اذا كان قطعيا متواترا
والحاق الثانى بخبر الواحد ويمكن جعلها قسمين من خبر الواحد على ما بينا من
جعل خبر الواحد اعم من الظنى وبالجملة كلام القوم هنا غير محرر ويرجع النزاع
الى ان خبر الواحد الخالى عن القرائن الزائدة هل يفيد العلم ام لا وعلى الاول
فهل هو مطرد ام لا وعلى الثانى فهل يفيد العلم مع القرائن الزائدة ام لا فهنالك
اربعة اقوال واعلم ان القول بافادة العلم مع قطع النظر عن القرائن الداخلة الخارجة
فى خبر غير العدل لم يعهد من احد منهم وكذا اشتراط العدالة فى الخبر المحفوف بالقرائن
الخارجية فمحل نزاعهم فى غير المحفوف بالقرائن الخارجية بخصوص خبر العدل وفيه اعم
فلنقدم الكلام فى خبر العدل الخالى عن القرائن الخارجية فالمشهور عدم افادته العلم
مطلقا وذهب جماعة من العامة الى انه يفيد العلم مطردا وذهب قوم الى انه يفيد غير مطرد
وهذا اظهر لانا كثيرا ما نجد بالوجدان حصول العلم من خبر العدل الواحد بملاحظة
القرائن اللازمة للخبر التى لا تنفك عنه عادة وان لم يكن هناك قرينة خارجية
اذ قد عرفت ان اعتبار القرائن الداخلة لم يخرج عن تعريف خبر الواحد ولكن
ذلك لم يطرد كما هو مشاهد بالوجدان بل لا يبعد القول بحصول ذلك فى خبر غير العدل
ايضا وما استدل به القائل بالاطراد فى خبر العدل من انه لو لم يفد العلم لما وجب العمل به

بلم

بل لم يجز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وان يتبعون الا الظن والتالى باطل للاجماع
فالمقدم مثله وفيه منع بطلان التالى لان الاجماع انما هو الباعث على العمل بالظن وهو قاطع والمنع متعلق
النهى بالعمل بالظن فى الفروع انما هو فى الاصول كما مر ويجئ واحتج الجمهور بوجوه ثلثة
الاول انه لو حصل بلا قرينة يعنى خارجية لكان عاديا اذ لا علية عندنا ولا ترتب الا باجراء
الله تعالى عادته بخلق شئ عقيب اخر ولو كان عاديا لاطرد كالخبر المتواتر واللازم انتفاء اللازم
بين الثانى انه لو حصل العلم به لادى الى تناقض المعلومين اذا اخبر عدلان بامرين
متناقضين فان ذلك جائز بالضرورة بل واقع واللازم باطل لان المعلومين واقعان فى
الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث لو حصل العلم به لوجب
القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب عن الاول منع بطلان
التالى لكنه لا يفيد القطع اذا فرض صورة اخرى مثلا اذ نحن نقول فى الصورة
التى فرضنا كون خبر الواحد مفيدا للعلم من جهة القرائن الداخلة انه اذا فرض مثل
هذا الخبر فى موضع اخر فيه القرائن المذكورة ايضا يفيد العلم فان اراد من عدم الا
عدم الافادة فى مثل ذلك الموضع ايضا فممنوع وان اراد فى جميع افراد خبر الواحد
فلا يضر بنا كالمتواتر فانه ايضا يختلف باختلاف الموارد كما صرحوا به فكلما اراد وا
من الاطراد وجريان العادة فى المتواتر نريد نظيره فيما نحن فيه وقد يورد على هذا
الدليل بان دعوى الملازمة لغو اذ لو كان عقليا لثبت الاطراد بطريق الاولى
وارادة نفى كون ذلك على سبيل الاتفاق من ذلك يا باه التعليل بقوله اذ لا علية
ولا ترتب وفيه ان هذا الدليل من الاشاعرة وهم لما جعلوا عدم العلية والترتب
العقلى مفروغا عنه فغرضهم ان الامر هنا منحصر فى كون الترتب عاديا او كونه جريان
عادة الله ومقتضاها الدوام فلا يكون من باب محض الاتفاق ولا ينافيه التعليل بقوله

الا لوم

لم يتقدم

اذ لا عليه ولا ريب ثم فان الحصر بالنسبة الى محض الاتفاق وعن الثاني ان هذا
الدليل انما ينهض على القائل بالاطراد ونحن لا نقول به في كل خبر عدل ضمنع لزوم
حصول العلم بالمتناقضين وان هذا الفرض غير متحقق كما مر نظيره في شبه السوفسطائية
في المتواتر ولو فرض ان احدا ادعى حصول العلم بخبر بسبب القرائن الداخلة والآخر
بنقيضه فهو جائز الوقوع لكن ذلك كاشف على الخطاء في دعوى العلم ونظيره في
البراهين غير محصور وعن الثالث ان اراد ما لو حصل به العلم للمخالف بالاجتهاد
فلا ريب ان المخالف مخطئ جزما ودعوى الاجماع على خلافه فرط قطعا وان اراد
ما لو حصل العلم به للمخالف فهو كما ذكره من جواز المخالفة ولا غائلة فيه اذ ربما
يحصل لاحد العلم بشيء ولا يحصل لآخر وكل مكلف بما حصل له والظان الدليلين
الاخيرين في مقابل من يقول بالاطراد واما الخبر المحفوف بالقرائن الخارجة
فالاظهر فيه انه قد يفيد القطع وذهب قوم الى المنع لنا انه لو اخبر ملك بموت
ولد له مشرف على الموت وانضم اليه القرائن من صراخ وجنازة وخروج المخدرات
على حالة منكرة غير معتادة من دون موت مثله وكذلك الملك وأكابر مملكته فانه
يحصل بذلك العلم بصحة الخبر ويعلم به موت الولد وجدانا ناضرورة بالاعتبار شك
وريب بل وقد يحصل من دون ذلك واما ما اورد عليه من الشكوك ومنع العلم اذ لعله
غشي عليه فافاق او مات ولد آخر له فجاءه واعتقد المخبر انه المشرف على الموت
فغير انها احتمالات عقلية لا ينافي العلوم العادية مع انا نفرض لو اتفقت بحيث لا
يبقى هذه الاحتمالات وكذلك ما قيل من انكر ذلك العلم لعله من جهة القرائن من دون
مدخلية الخبر كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل وارتضاع الطفل اللبن من الثدي
ونحوها فان القرينة قد يستقل بافادة العلم مدفوع بانه حصل بالخبر بضميمة

القرائن اذ لولا الخبر لجوز موت شخص آخر والحق ان امكان حصول العلم بديهي لا
يقبل التشكيك واحتج المنكرون بالوجوه الثلثة المتقدمة والجواب عنها يظهر بما ذكرنا
ثمة فلا نعيدها ثم ان بعضهم ذكر ان الخبر المحفوف بالقرائن القطعية لم يقع في
الشرعيات في امكان حصول الحاضرين المستمعين من الصحابة والتابعين وللمعاصرين
عهد الائمة مما لا يمكن انكاره وكذا المحفوف بالقرائن الداخلة واما في امثالنا
فلم نقف عليه في اخبارنا وما ذكره بعض اصحابنا كالشيخ رده في اول استبصاره من
القرائن المفيدة للقطع مثل موافقة الكتاب والسنة والاجماع والعقل فهو ليس مما
يفيد القطع اذ غاية الامر موافقة الخبر لاحد المذكورات وهو لا يفيد قطعية صدوره
ولا دلالته ولو فرض كون مضمونه قطعيا بسبب احد من تلك القرائن فهو الخبر المقرون
بالقرينة الدالة على صحة مضمون الخبر لا صحة نفس الخبر وموضوع المسألة انما هو
الثاني فاخبارنا اليوم كلها ظنية الا ما ندر ومخالفة الاخبارية في ذلك
ودعواهم قطعيتها مما لا يصغى اليه ولعلنا نتكلم في ذلك بعض الكلام في باب الاجتهاد
والتقليد   اختلفوا في حجية خبر الواحد العاري عن القرائن المفيدة للعلم
بصدق نفسه وصدق مضمونه وان كان نصا في الدلالة وانما قيدنا بذلك
لانه قد يكون مضمونه قطعيا باعتبار موافقة لدليل قطعي ولم يتعرضوا هنا للخلاف
فيه لعدم فائدة مهمة في الخلاف من حيث حجيته في نفسه مع ثبوت قطعية مضمونه
وقد يكون هو بنفسه قطعيا لكن يكون مضمونه ظنيا باعتبار كون دلالته ظاهرة اذ انما
خلافهم في هذا المقام ليس فيه بل النزاع في جواز العمل به هو النزاع في جواز العمل
بالظن مطلقا واما الخبر الذي كان صدوره قطعيا بنفسه ومضمونه فخارج عن المبحث
فانحصر البحث فيما لم يحصل العلم به من حيث السند والمضمون معا والحق انه يجوز التعبد

قانون

به عقلا اي لا يلزم من تجويز العمل به محال او قبيح بلا خلاف فيه من اصحابنا الا ما نقل
عن ابن قبة وتبعه جماعة من الناس تمسكا بانه يؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال
وانه لو جاز التعبد به في الاخبار عن المعصوم لجاز عن الله تعالى ايضا مع كون المخبر
عادلا في الصورتين وفيهما ما فيه ويمكن توجيه الاستدلال الاول بان المحرمات مثلا
متجاذبة وكذا الواجبات وربما يحرم شيء لكونه سما او موجبا لفساد في العقل
او الجسم كالخمر والميتة الموجبين للقساوة وظلمة القلب وهلاك صاحبهما ولا يزول
الجهل فاذا جوز العمل بخبر الواحد المفيد للظن فلا يؤمن من احتمال الوقوع في تلك المفسدة
فتجويز العمل به مظنة الوقوع في المهلكة ويمكن دفعه بانا نرى بالعيان ان الشارع الحكيم جوز
لنا اخذ اللحم من اسواق المسلمين وحكم بالحل وان لم نعلم كونه مذكى وكذلك دفع المال واخذه
عن الجاهل والناسي وغيرهما فعلم من ذلك انه تعالى تدارك هذا النقص من شيء آخر من الشرائع
ومن الاعمال الشاقة والمجاهدات الصعبة ونهاية التكليفات فلا مانع من ان يجوز العمل
بالظن الحاصل من خبر الواحد وان كان في نفس الامر موجبا لارتكاب الحرام وترك شيء
الواجبات   اختلفوا في جواز العمل به شرعا والمراد بهذا الجواز هو المعنى العام الشامل للوجوب
بل المراد الوجوب لانه اذا جاز العمل به شرعا فلا بد ان يجب ان يعمل على مقتضاه بعنوان
الوجوب في الواجب بعنوان الاستحباب في المستحب وهكذا والحق جواز العمل به بالمعنى المذكور
كما هو جمهور المتأخرين خلافا لجماعة من قدمائنا كالسيد وابن زهرة وابن براج وابن
ادريس والحق انه يدل على ذلك السمع والعقل كلاهما ينبغي خلافا لجماعة حيث انكروا
دلالة العقل عليه لنا وجوه الاول قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا
قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التبيين
على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التبيين عند

مختار

مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه
اسوأ حالا من الفاسق وهو واضح الفساد هكذا ذكره كثير من الاصوليين والوجه عندي
انه ليس من باب مفهوم الشرط لان غاية ما يمكن توجيهه على ذلك ان يكون المعنى ان
جاءكم خبر الفاسق فتبينوا ومفهومه ان لم يجئكم خبر الفاسق فلا يجب التبيين سواء لم
يجئكم خبر احد او جاءكم خبر عدل فالمطلوب داخل في المفهوم وان لم يكن هو هو وفيه اولا ان
ظاهر الآية ان جاء الفاسق بالخبر ومفهومه ان لم يجئ الفاسق بالخبر لا ان لم يجئ خبر الفاسق
وثانيا ان المراد بالتبين والتثبت طلب ظهور حال خبر الفاسق والثبات والقرار
حتى يظهر حال خبر الفاسق فكأنه قال تبينوا خبر الفاسق فالمفهوم يقتضي عدم وجوب
تبين حال خبر الفاسق لا خبر العادل للزوم وحدة الموضوع والمحمول في المفهوم و
المنطوق في الشرط والجزاء نعم لما كان مقدم المفهوم ان لم يجئكم خبر الفاسق بحيث
يشمل عدم مجيء خبر احد او مجيء خبر عادل وتاليه لا يجب تبين خبر الفاسق بحيث يشمل ما يجيئه ما لو لم
يكن هناك خبر احد ولكن خبر العادل فيندرج فيه خبر العادل ولكن لا يدل على عدم
وجوب تبينه مع ان ذلك خروج عن حقائق الكلام وترك العرف والعادة بمجرد
احتمال كون السالبة منتفية الموضوع ولا ريب انه مجاز لا يصار اليه وقسمة المنطقيين
السالبة الى الموجود الموضوع والمنتفي الموضوع لا يوجب كونه معنى حقيقيا لها لغة وعرفا
والكتاب والسنة انما ورد على مصطلح اهل اللغة والعرف لا مصطلح اهل الميزان ومع الاعتماد
على مفهوم الوصف فانا وان لم نقل بحجيته في نفسه لكنه قد يصير حجة بانضمام قرينة المقام
كما اشرنا اليه في مباحث المفاهيم وعلى فرض امكان مضي مفهوم الشرط في هذا الكلام
فلا يجدي حجية مثل هذا المفهوم الوصفي او مع حجية هذا الفرد من المفهوم الشرطي نعم
لو جعل معنى الآية ان كان المنبئ فاسقا فتبينوا لصار ذلك من باب مفهوم الشرط وهو خلاف

اوكان

الميزان

الظ وكيف كان فيتجه الاستدلال بالاية والحديثية في الاستدلال بان المفهوم نفي وجوب
التبيين وهو لا يدل الا على جواز العمل والمقص اثبات الوجوب لا وجه لما اشرنا
اليه من منع المجاز ولعدم القائل بالفصل فمن قال بالجواز قال بالوجوب ويجي تمام
الكلام ثم ان هذا الاستدلال انما ينهض على من جوز العمل بالمفاهيم وبالظن الحاصل
من الظواهر في مسائل الاصول وقد عرفت في المباحث السابقة التحقيق فيهما وستعرف
في الثاني ايضا واعترض ايضا بان سبب نزول الاية ان رسول الله صلعم بعث وليد بن
عقبة بن ابي معيط الى بني مصطلق مصدقا فلما قرب الى ديارهم ركبوا مستقبلين
فحسبهم مقاتليه فرجع واخبر رسول الله صلعم بانهم ارتدوا فنزلت الاية وايضا التعليل بقوله
ان تصيبوا انما يجري فيه وفي مثله لا مطلق الخبر والمقص اثبات حجية مطلق الخبر ١٥٦ والاول
مردود بما حققنا سابقا من ان العبرة بعموم اللفظ ولفظ فاسق وبناء نبأ لا يمنعان عن
العموم كما لا يخفى اذ لو كان الخصوص مرادا لناسب العهد او التعريف باللام والثاني
بان التعليل بيان ان خبر الفاسق في معرض مثل هذه المفسدة العظيمة لانه كاذب مطلقا
و في جميع الافراد وذلك لا يوجب اختصاص التبين بمثل هذه الواقعة وغيرها مع
ان ذلك ايضا يفيد المطلوب اذ مفهومه يقتضي عدم التبث في مثل هذه الواقعة وغيرها
لجهل العادل على ايضا بالعلة المنصوصة في المنطوق وقد يعترض ايضا بان العمل بخبر العدل
الواحد في الارتداد فلا يدل على حجية خبر العدل مطلقا وفيه ما عرفت سابقا ان النكتة في ذكر الفاسق
التنبيه على فسق الوليد وتعييره عليه والا فكان يكفي ان يقول ان جاءكم احد بنبأ
وفيه ان عدم جواز العمل بخبر العدل في الارتداد لا يضر بحجية المفهوم لامكان التخصيص وفي
اخراج المورد عن عام المفهوم بدليل خارجي والمناسب للتعبير ح هو التعريف
العهد فالعدول عنه بعد ترك ذكر مثل احد ونحوه يدل على ان ذلك من جهة اعتبار
المفهوم

المفهوم مع ان عدم قبول خبر العدل الواحد في الردة انما هو اذا لم ينضم اليه آخر بخلاف
خبر الفاسق فانه لا يقبل اصلا فكانه اريد ان جاءكم فاسق بخبر ولو كان خبره غير الارتداد
فلا تقبلوه ام لا منضما ولا منفردا الا مع التثبت بخلاف خبر العدل فانه يقبل في الجملة
اما في غير الردة مطلقا واما في الردة فمع انضمام الغير الثاني في قوله تعالى فلولا نفر من كل
فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
وجه الدلالة انه اوجب الحذر عند انذار الطوائف لا اقوام وهو يتحقق بانذار كل
طائفة من الطوائف لقومهم ولما كان لفظ الفرقة على كونهم ثلاثة والثواب لفظ الطائفة
اولى بعدم الدلالة بل الظ ان الفرقة يطلق على الثلثة فيصدق الطائفة على الاثنين
بل الواحد ايضا ولا يضر ضمير الجمع في قوله ليتفقهوا في شموله للواحد ايضا لانه عبارة عن
الطوايف ولا يلزم من ذلك لزوم اعتبار الانذار من جميع الطوايف لصدق حصوله
بانذار كل واحد من الاقوام ثم يصدق حصوله بملاحظة كل واحد واحد منهم بالنسبة
الى قومهم وكيف كان فالمقص بيان حجية خبر الواحد لا حجية مجرد خبر رجل واحد مع
انه لا قائل بالفرق في جانب المنع واما دلالة الاية على وجوب الحذر فلان التهديد المستفاد
من كلمة لولا يدل على وجوب النفر وتعليل النفر بالتفقه يدل على وجوبه وكذا تعليله
بالانذار ومن المستبعد جدا وجوب الانذار وعدم وجوب طاعة المستمع بل الباقي
وجوب الاطاعة للمنذرين والمشهور في وجه الدلالة ان كلمة لعل للترجي وهو ممتنع على
الله تعالى فلا بد من اخراجها عن ظاهرها واقرب مجازاتها الطلب الذي هو في معنى
الامر الظ في الوجوب وهو فاسد لما بينا في مبحث الامر وقيل ان اقرب مجازاتها
مطلق الطلب ويحمل على الوجوب لانه لا معنى لندب الحذر وجوازه فانه ان حصل المقتضي
له يجب والا فلا يحسن وردّ بان ندب الحذر لا معنى له اذا كان المقتضي موجودا قطعا

لنا واما مع احتمال وجود المقتضي فربما كان الحذر مندوبا كالحذر عن الطهارة بالماء
المشمس مخافة حصول البرص او الغم ولكن لا معنى لاستحباب الحذر هنا بمعنى ان ينبغي
الحذر عما انذر به بخبر الواحد بمعنى العمل به لو لم يعط فانه قد يكون خبر الواحد دالا
على الوجوب ولا معنى لاستحباب الحذر عن ترك العمل بهذا الخبر بان ينبغي ان يعمل بهذا
الواجب وكذا لا يصح حمل الطلب على القدر المشترك بينهما بمعنى انه يجب العمل بخبر الطائفة اذا
حصل منه القطع ويستحب اذا حصل منه الظن فان معناه استحباب الحذر عن الانذار
الظني الحاصل على سبيل الايجاب وحاصل الكلام ان القول باستحباب العمل بخبر الواحد
المفيد للوجوب مع بقاء الوجوب على معناه الحقيقي مما لا يتصور وله معنى محصل لان الواجب
الواجب لا يتصور الا في افضل فردي الواجب التخييري والمفروض انه لا يتصور له فرد آخر
ح سوى العمل بمقتضى الاصل فان الكلام في العمل بخبر الواحد من حيث هو لا اذا كان معارضا
بظاهر الاية او الاجماع او غيرهما والتخيير بين العمل بالاصل والعمل بخبر الواحد لا معنى له لانه اما
ان يعتبر مفهوم الاصل في مقابل مفهوم خبر الواحد كليين فيقال المكلف مختار بين
ان يعمل على مقتضى الاصل بان يقول لا حكم في المسئلة بالخصوص من الشارع لان الاصل
عدم الحكم الشرعي وبين ان يعمل على مقتضى الخبر الواحد بان يقول ورد في المسئلة
حكم من الشارع فيرجع هذا الى التخيير بين الاذعان بثبوت الحكم وعدم ثبوته ولكن
يجب الاذعان بثبوت الحكم واما ان يعتبر الاصل الخاص في مقابل الخبر الخاص مثل
ان يقول براءة الذمة عن مقتضى الوجوب الذي هو مدلول هذا الخبر الخاص مثلا
فيقال المكلف مخير بين ان يعلم ذمته بريئة من هذا التكليف وبين ان يعلم ذمته
مشغولة بمقتضى مدلول الخبر وعلى الفرضين لا يصح جواز اعتقاد الوجوب الذي
هو مدلول الخبر وما يتوهم ان هذا من باب التخيير في الرجوع الى المجتهدين المخالفين
في الرأي

في الرأي والخبرين المتعارضين المتساويين من جهة الترجيح فهو باطل لان التخيير في
هاتين الصورتين انما هو في حال الاضطرار وارشاد لطريقة العمل في صورة
جهالة الحكم وعدم وجود ما يفيد القطع بالحكم ولا ريب انا لا نعلم في هاتين الصورتين
كون خصوص احد الحكمين من الشارع بل يحتمل ان يكون كل منهما حقا ولكن لم يتعين علينا السبيل
الى العمل فرخص لنا الشارع ح الى الاخذ بايهما شئنا من باب التسليم واما فيما نحن فيه فليس كذلك
اذ هو انشاء الحكم الاول حين حضور الشرع والاصل الثابت بالعقل والشرع متيقن
الثبوت من الشرع جزما وليس من باب الاحكام الاضطرارية في حال عدم التمكن فالتخيير
فيما نحن فيه من باب التخيير بين خصال الكفارة المصرح به في الكتاب والسنة لا من باب التخيير
الذي ذكرنا عليه الالجاء والاضطرار حين جهالة الحكم وهذا التخيير قد يتصور بين جواز
العمل بالاصل وجواز العمل بخبر الواحد وقد يتصور بين الاصل وخبر الواحد والاول انما
هو من المسائل الاصولية المبحوث عنها والذي يمكن ان يستدل عليه برجحان الحذر
المستفاد من الاية على ما بين يبنى عليه السؤال انما هو من باب المسائل الفقهية المستنبطة
من احاد احاد الاحاد وحمله على الاستحباب انما يصح اذا قطع النظر عن دلالتها على الوجوب
مثلا بعضها اذا عارض خبر الواحد للاصل فيجوز العمل بكل منهما الا انه يستحب اختيار العمل لكن ثم
بخبر الواحد فهو معنى التخيير في المطلوب بخبر الواحد بين الاتيان به وعدمه وهو صريح
في نفي الوجوب لا يجامع اتيانه على سبيل الوجوب كما توهم فهذا اخراج للخبر عن مدلوله
الحقيقي واما التخيير بين الاعتقاد بجواز العمل بالاصل وبين الاعتقاد بجواز العمل
بخبر الواحد عند عدم دليل آخر دافع للاصل الذي هو من المسائل الاصولية فهو غلط
اذ لا يتوهم فيه تعارض وتناقض حتى يلزم التخيير او رجحان احدهما فان الاعتقاد بجواز
العمل بالاصل قبل العثور على الدليل لا ينافي الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد في

الصورة المفروضة فان قلت نعم ولكن اعتقاد جواز العمل بخبر الواحد لا ينافي استحباب
العمل قلت بعد ثبوت التكليف في الجملة ولزوم الامتثال بالتكاليف فكما يجوز
استخراج الحكم منه فيتمكن من العمل به فيحصل مقدمة الواجب فيجب الاتيان به فلا معنى
الاستحباب فان قلت نعم ولكن يعتمد على استنباط من الاصل ايضا فهو ايضا مخير بينهما
قلت المفروض ان الاصل انما يصح العمل به قبل امكان معرفة الحكم وبعد الامكان
فلا يجوز ولهذا اشترط الاصوليون في جواز العمل بالاصل البراءة الاستقراء والتتبع
بل اوجبوا ذلك في العام مع انه اولى بعدم الوجوب فكيف يق بالاستحباب مع انه لا
دليل على الاستحباب في ذلك يبقى الكلام في تاويل كلمة لعل بناء على ما اخترناه و
استشكلوا في حمله فيمكن حملها من باب اللام في قوله تعالى ليكون لهم عدوا وحزنا بان
يكون استعارة تبعية فشبه حصول الخوف والاطاعة مرة وعدمها اخرى من جهات نفس
الانذارات بالقطع والظن او المخبرين بالصدق والكذب والمستمعين بالاطاعة
وعدمها بالترجي لان الترجي قد يحصل وقد لا يحصل واستعير كلمة لعل لذلك ويمكن
بان يجعل حكاية عن حال المنذرين فانهم مرجون لحصول الحذر وما يق انه لا بد
على وجوب الحذر عند الانذار هو التخويف فهو اخص من المدعى مدفوع بعدم القول بالفصل
وبانه يثبت بذلك جزء بطريق الاولى اذ اثبات الحرمة والوجوب اصعب من الكراهة
والاستحباب المسامح في دليلهما دون الاولين فلو اثبتهما للاصل وكان مباينة
الاولين له وقد اعترض على الاستدلال ايضا بان مقتضى الاية الوجوب الكفائي على كل
فرقة ولا يقول احد واجيب بانه خصص بالدليل والاولى ان يق ان المراد بالفرقة
في الاية الجماعة العظيمة التي تحتاج الى مفتي مستقل مثل بني حرب وبني اسد ونحوهما
لا محض ما يصدق عليه الفرقة لغة فيصح الوجوب الكفائي في الكل واعترض ايضا

بامكان

بامكان حمل التفقه على التفقه في اصول الدين وهو ايضا بعيد لان المفهوم منه في
العرف هو الفروع مع انه مع التهديد على ترك التفقه فيه لاستقلال العقل فيه غالبا
دون الفروع مع ان الخطاب متعلق بالمؤمنين واتصافهم بكونهم مؤمنين لا يكون
الا بعد كونهم عالمين بما يعتبر في الايمان واعترض ايضا بان التفقه ظاهر في الاجتهاد في
معرفة الاحكام فلا يدل الاية الا لزوم عمل المقلد بفتوى المجتهد وهو خارج عن
البحث وهو ايضا فاسد لان التفقه وان كان حقيقة في ذلك في عرف الشارع بل هو اصطلاح
جديد فيحمل على معناه اللغوي وهو مطلق الفهم وهو صادق على سماع الخبر ونقله مع
انه مستلزم لتخصيص القوم بالمقلدين وهو ايضا مجاز نعم يمكن ان يدعى ان المتبادر
من الفهم والانذار هو الفتوى لا نقل الخبر فتامل هذا كله مبني على المشهور في تفسير الاية
واما على تفسير الاخر وهو ان يكون المراد بالطوايف المجاهدين وان يكون التفقه
واجبا على المتخلفين فيمكن توجيه الاستدلال ايضا بملاحظة ما سبق كما لا يخفى والثالث
قوله تعالى والذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى الاية فان المنقول عن النبي صلى الله عليه وآله
والائمة ايضا من الهدى وظهر وجه الاستدلال مما بينا سابقا من التبادر فان الظاهر
اظهاره انه يجب على السامع الامتثال والرابع اشتهار العمل بخبر الواحد في زمان رسول
الله صلى الله عليه وآله وعمل الصحابة عليه من غير نكير وذكر العلامة وقايع كثيرة ذكروا منها عمل الصحابة
بحديث من تحقق عندهم العلم باتفاقهم الكاشف عن رضاه صلى الله عليه وآله بل كان صلى الله عليه وآله يامر به ويجوزه
حيث كان يرسل الرسل والولاة الى القبايل والاطراف لتعليم الاحكام بدون اعتبار عدد
التواتر وكل اصحاب الائمة عليهم السلام ومن يليهم من اصحابنا القدماء كان طريقتهم رواية الاخبار الاحاد
وتدوينها وضبطها والتعرض لحال رجالهم وتوثيقها وتضعيفها وتقرير الائمة عليهم السلام على ذلك
بل امرهم بالعمل بها كما يستفاد من تتبع اخبار كثيرة لا نطيل بذكرها فلو لم يجعلوا رادوها

في مظانها بل من لوضح الحال لا يقبل الانكار ان كل واحد من اصحاب الائمة المترددين
عندهم السائلين عنهم كانوا ياخذون الخبر وينقلون الى غيرهم للعمل ولم يكن يحصل
بخبر كل واحد منهم العلم للسامع ومع ذلك كان الائمة مطلعين على طريقتهم وتقريرهم
على ذلك واحتمال ان كل ذلك كان مع القرائن المفيدة للعلم مما يابى العقل السليم
والفهم المستقيم فحصل من جميع ما ذكرنا ان طباقهم على هذه الطريقة من غير نكير منهم
اجماع منهم على الجواز يدل عليه الاجماع وتقرير المعصوم بل امره وصرح بالاجماع الشيخ
في العدة حيث قال واما ما اخترته من المذهب فهو ان خبر الواحد اذا كان من طريق
اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي صلى الله عليه وآله او احد من الائمة عليهم السلام وكان
ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة يدل على
صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا كان هناك قرينة تدل على ذلك كان بالقرينة وكان
ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القرائن فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك
اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في
تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعون حتى ان
واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سئلوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب
معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر في
ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي صلى الله عليه وآله ومن بعده من الائمة عليهم السلام الى زمان
الصادق جعفر بن محمد عليه السلام الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا ان
العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك ولا نكروه لان اجماعهم لا يكون
الا عن معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك انه لما كان العمل
بالقياس محظورا في الشريعة عندهم لم يعملوا به اصلا واذا شذ واحد منهم وعمل به في بعض

المسائل

المسائل او استعمله على وجه الحاجة لخصمه وان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وانكروا
عليه وتبرؤا من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملا
بالقياس فلو كان العمل بخبر الواحد يجري هذا المجرى لوجب فيه ايضا مثل ذلك وقد
علمنا خلافه انتهى ما اردت نقله وقال رحمه الله فيه اما الامامية فالاخباريون منهم لم
يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على الاخبار الاحاد المروية والائمة والاصوليون
منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى
ره واتباعه لشبهة حاصلة لهم انتهى وظهر منه ره ان المخالف انما هو السيد ومن
تبعه من بعده وظهر دعوى الاجماع ايضا من المحقق على ما نقل عنه وبالجملة من تتبع سيرة
الفقهاء وتتبع احوال اصحاب الرسول والائمة عليهم السلام ولاحظ الاخبار الدالة على حرصهم في
العمل بكتب اصحابهم والرجوع اليهم والاخبار الواردة في بيان علاج الاخبار المختلفة
سيما مع ملاحظة ان ذلك هو طريقة العرف والعادة وجميع ارباب العقول بل مدار
العالم واساس عيش بني آدم غالبا كان على ذلك ظهر له العلم بجواز العمل بخبر الواحد
في الجملة ومما يستبعد منه انه لو كان العمل بخبر الواحد جائزا او واقعا في زمان الائمة لم يخف
على مثل السيد ره مع قربه بزمانهم وكمال فطانته واطلاعه فهو مدفوع باستبعاد
انه لو كان وجوب الاقتصار باليقين الحاصل من مثل الاخبار المتواترة او المحفوفة
بالقرينة ومحوها ثابتا وكان المنع عن العمل بخبر الواحد طريقة الائمة ومذهبا لهم كما
ثبت من حرمة القياس لم يخف على مثل الشيخ ره حتى ادعى اجماعهم على جواز العمل
بل التحقيق ان الاشتباه انما حصل للسيد ره ومن تبعه لما بينا ولما سنبينه انشاء الله تعالى
الخامس الادلة الدالة على حجية الظن المجتهد في حال غيبة الامام عليه السلام من امثال زماننا
المتباعد من زمان الائمة واعلم ان ما تقدم من الادلة انما يدل على حجية المراد بخبر الواحد

فانه هو المتبادر من البناء والانقياد وهو المستفاد من الاجماع الذى نقلناه واما حجية
ما يفهم من لفظ الخبر والظن الحاصل من جهة دلالته وان هذا المظنون هو المراد او
غيره مع تفاوت ذلك بسبب افهام الناظرين والمعاصرين للائمة والمتباعدين
فهو محتاج الى دليل اخر من اجماع على حجية امثال هذه الظنون او غيره من الادلة
التى يدل على حجية ظن المجتهد فى امثال زماننا فهذه الادلة ولا نفهم على حجية خبر
الواحد ليس من حيث انه خبر الواحد ولا يشمل جميع الازمان والاوقات بل هى انما
تتم فى امثال زماننا وعلى حجية مطلق الظن وهى حقيقة ادلة على جواز عمل المجتهد بالظن
الا ما اخرجه الدليل فى مقابل قول من لا يجوز العمل الا باليقين او بالظن يثبت خبر
الرخصة من الشارع والاول اشهر واظهر بل الظاهر من طريقة الفقهاء هو الاول ولعل وجه
نزاعهم فى خبر الواحد واستدلالهم على حجيته انما هو لاجل اثبات حجيته بذاته من قبل
الشارع لحجيته فى زمان امكان العلم ايضا ولاجل وقع فى هم حرمة العمل به خصوصا كالقياس
لاجل ما ادعاه السيد من الاجماع على الحرمة كما يجىء والا فهذه الادلة فى جواز
العمل بالظن عند الاضطرار يكفيهم فى جواز العمل بخبر الواحد كما استدلالهم فى حجية
ظواهر الكتاب لدفع ما توهم الاخباريون من المنع وعلى هذا فقس سائر المقامات
التى استدلوا على حجيتها بالخصوص من القياس المنصوص العلة ومفهوم المخالفة و
استصحاب حال الشرع وغيرها والادلة على ذلك من وجوه واتت اذا تاملتها
تقدر على استنباط حجية الخبر الواحد منها الاول ان باب العلم القطعى فى الاحكام
الشرعية منسد فى امثال زماننا فى غير الضروريات غالبا ولا دليلا تاشادكون
لاهل زمان المعصومين فى التكاليف وليس فى غيرها علم ضرورة او اجماعا وحكم
به العقل القاطع ما يدل على الحكم باليقين فان الكتاب بنفسه لا يفيد الا الظن وكذا

اصل

اصل البراءة والضرورة والاجماع والعقل القاطع لا تثبت بها شىء ينفعنا فى الفقه بل هى
انما يثبت بعض الاحكام اجمالا ولا يحصل منها التفصيلات وعلى هذا فينحصر الامتثال فى
العمل بالظن والا لزم تكليف ما لا يطاق ويندرج فى ذلك الظن الحاصل من خبر الواحد
فانه لا فارق بين افراد الظن من حيث هو فاذا حصل منه ظن اقوى من غيره يجب متابعته
بل الاصل حكونه اقوى بل الظن انما هو من جهة ملاحظة القوة والضعف انما هو
بملاحظة كل منها على حدة لا مجتمعا وقد اورد على ذلك بان انسداد باب العلم لا يوجب
العمل بالظن من حيث انه ظن لانه يجوز ان يعتبر الشارع ظنا مخصوصا بخصوصه لا
من حيث انه ظن كظاهر الكتاب واصل البراءة لا لانها ظن بل الاجماع على حجيتها وفيه
ان حجية ظاهر الكتاب من حيث الخصوص بعد تسليم معلوميته ظاهر لا يثبت الا قليلا من
الاحكام كما يخفى على المطلع والاجماع على اصالة البراءة فيما ورد فى خلافه خبر الواحد
اول الكلام ان لم ندع الاجماع على خلافه وقد اورد على هذا الدليل ايضا ان انسداد
باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن فيها حتى يتجه ما ذكره
لاحتمال ان لا يجوز العمل بالظن فكل حكم حصل العلم به من ضرورة او اجماع يحكم به وما لم يحصل فيه العلم
باصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان
العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم به او ظن يقوم على اعتباره دليل يفيد
العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على
تركه لا لان الاصل المذكور يفيد ظنا بمقتضاها حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار
الاحاد بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شىء علينا ما لم يحصل لنا العلم به ولا
يكفى الظن به ويؤكد ذلك ما ورد عن النهى من اتباع الظن وعلى هذا ففيما لم يحصل
به على احد الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة مثلا فالخطب سهل اذ نحكم بجواز
العلم

تركه بمقتضى الاصل المذكور واما فيما لم يكن مندوحة عنه كالجهر بالجمعة كالجهر
بالتسمية والاخفات بها فى الصلوة الاخفاتية التى قال بوجوب كل منها قوم ولا يمكن لنا
ترك التسمية فلا محال عن الاتيان باحدهما فنحكم حينئذ بالتخيير فيها لثبوت اصل التسمية
وعدم ثبوت خصوص الجهر او الاخفات فلا حرج لنا فى فعل شىء منهما وعلى هذا
فلا يتم الدليل المذكور لانا لا نعلم بالظن ح اقول وفيه نظر من وجوه اما اولا
فلان قوله وما لم يحصل العلم يحكم فيه ان اراد عدم حصول العلم الاجمالى ايضا فهو
كذلك لكنه خلاف المفروض وان اراد منه عدم حصول العلم التفصيلى ففيه ان عدم
العلم التفصيلى لا يوجب البراءة مع ثبوت التكليف بالمجمل سيما مع التمكن بالاتيان
به بان يأتى بالمحتملات بحسب القدرة والاستطاعة فان قيل لا نم العلم الاجمالى
بالتكليف بغير الضروريات فى امثال زماننا بل انما تكليفنا هو العمل بالضروريات
واليقينيات قلنا التكليف بغير الضروريات يقينى فانا نعلم بالضرورة ان فى الصلوة
واجبات كثيرة علينا غير ما علم منها ضرورة مثل وجوبها او وضع مسمى الركوع والسجود
ايضا مع انا لا يمكننا معرفة تلك التفصيل الا بالظنون وايضا الضروريات امور اجمالية
غالبا لا يمكن امتثالها الا بالتفصيل بها فالحكم بين المسلمين وقطع الدعاوى
ثبت وجوبه مثلا بالضرورة او بالاجماع ولكن معرفة كيفية ذلك يحتاج الى الظنون
التى اشتمل عليها كتب الفقهاء غاية الامر حصول القطع فى كيفية بان البينة على المدعى
واليمين على من انكر لكن معرفة حقيقة المدعى والمنكر والتميز بينهما ومعرفة معنى
البينة انه رجل او امراة او واحد او متعدد او شرط فيه العدالة ام لا او ان العدالة
اى شىء وباى شىء يثبت وان الحكم اى شىء الى غير ذلك مما لا يحصل للفقيه الا بالظنون
كما لا يخفى على من ارتبط بالفقه قليلا فضلا عن المتدرب فيه وهكذا جميع

ابواب

ابواب الفقه من العبادات والمعاملات والاحكام فمن قال انه يمكن الاعتماد على
ما علم ضرورة او بالاجماع فى تحصيل الفقه فقد تعاقل وكلامه هناك لا مقام الجدال له
والتدقيق فى نفس الدليل وان جيرها بانه لا وجه له واما ثانيا فلان قوله بل لان
العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف الى هنا هذا اول الكلام لان حكم العقل اما ان يريد
به الحكم القطعى او الظنى فان كان الاول فدعوى كون مقتضى اصل البراءة قطعيا
اول الكلام كما لا يخفى على من لاحظ ادلة المثبتين والنافين من العقل والنقل سلمنا
كونه قطعيا فى الجملة لكن المسلم انما هو قبل ورود الشرع واما بعد ورود الشرع فانا نعلم
بان فيه احكاما اجمالية نعلم ان اليقين يشتطنا عن الحكم بالعدم قطعا كما لا يخفى سلمنا
ذلك ايضا ولكن لا نم حصول القطع بعد ورود مثل خبر الواحد الصحيح خلافه وان
اراد الحكم الظنى كما يشعر به كلامه ايضا سواء كان بسبب كونه بناء مفيدا للظن
او من جهة استصحاب الحالة السابقة فهو ايضا ظن مستفاد من ظواهر الاخبار والايات
التى لم يثبت حجيتها بالخصوص مع انه لم بعد ورود الشرع ثم بعد ورود خبر الواحد
اذا حصل من خبر الواحد ظن اقوى منه واما ثالثا فلان قوله ويؤكده الخ ايه يرد
عليه انها عمومات لا تفيد الا الظن وان كان سندها قطعيا بل هى ظاهرة فى غير الفروع
وشمولها لمحل حكام ما دل على حجية ظاهر القران لما نحن فيه لم لانه ان كان هو الاجماع ففيما
نحن فيه اول الكلام وان كان غيره فهو ليس الا الظنون الحاصلة من الاخبار وان فرض
التواتر فى تلك الاخبار فتقدم الكلام فى الاستدلال بها واما رابعا فلان قوله اذ نحكم
بجواز تركه بمقتضى الاصل فيه ان ذلك لا ينطبق على مدعاه اذ المفروض ان رجحان غسل
الجمعة يقينى ولكنه مردد بين الوجوب والاستحباب لا ثالث لهما وما ذكره من الحكم بجواز
الترك لو صل البراءة ان اراد نفى الوجوب مع عدم الحكم باستحبابه فهو لا يلائم ما

يثبت تفصيل الشرع وان اراد اثبات الاستصحاب فهو ليس الا بمعنى ترجيح حادث الاستصحاب
على احاديث الوجوب بسبب الاعتضاد بالاصل واما الحكم بسبب الاصل وان الرجحان
الثابت بالاجماع والضرورة لا بد ان يكون هو الرجحان الاستصحابي دون الوجوبي
فهو لا يتم الا بترجيح اصل البراءة على الاحتياط وهو موقوف على حجية هذا الظن وبالجملة
الجنس لا بقاء له بدون الفصل والثابت من الشرع احد الامرين واصل البراءة
لا ينفي الا المنع عن الترك وعلى فرضه ان يكون الرجحان الثابت بالاجماع هو الحاصل
في ضمن الوجوب فقط في نفس الامر مع نفي المنع من الترك باصل البراءة فلا يبقى رجحان
ام لانتفاء الجنس بانتفاء فصله واصل البراءة من المنع عن الترك لا يوجب كون الثابت
بالاجماع في نفس الامر هو الاستصحاب فكيف يحكم بالاستصحاب نعم يصح ترجيح الحديث
الدال على الاستصحاب على الحديث الدال على الوجوب بسبب اعتضاده باصل البراءة وهذا
ليس مراده وح انما المناسب للمراد من المثال هو ان يقال في نجاسة عرق الجنب بالحرام
مثلا ان خبر الواحد الوارد في ذلك او الاجماع المنقول الدال على ذلك لا حجية
فيه والاصل براءة الذمة عن وجوب الاجتناب ح فالجواب ح يظهر مما قدمنا من منع
حصول الجزم او الظن باصل البراءة مع ورود الخبر ايضا ومما ذكرنا ظهر ان حكم
غسل الجمعة نظير المجبر بالبيان والاختلاف على ما فهم والحاصل ان الكلام فيما كان خبر
الواحد الظني في مقابل اصل البراءة وفي غسل الجمعة الحكم بمطلق الرجحان القطعي
الحاصل من الاجماع والتوقف من الاخبار الواردة فيه في مقابل اصل البراءة قوله و
اما فيما لم يكن مستند وحد عنه الخ ان اراد ان هذا التخيير الذي هو في معنى اصل
البراءة في مقابل الدليل الظني وهو مقدم فهو فاسد اذ بعد ملاحظة تعارض
دليلي القولين لا شيء في مقابل اصل البراءة حتى يقال انه ظني ولا نعلم به بل يرجع

الكلام

الكلام فيه الى ما ترجو بان اصل البراءة فيما لا نص فيه ومقابله هو ادلة التوقف والاحتياط
وهو لا يقول به والمستدل ايضا لا يقول به وان اراد هذا التخيير ابتداء في العمل بهما اختيار
من القولين وعلى فرض اختيار كل منهما يصير واجبا عليه فلا معنى لاصل البراءة ح فنظر
التخيير بين الرجوع الى المجتهدين كما مر فان المفروض ان القول منحصر في وجوب الجمعة او
وجوب الاخفات فان احدهما ثابت في نفس الامر جزما الا ان الاصل عدم وجوب
شيء والدليل الظني دل على وجوب احدهما فنفيه باصل البراءة فبعد ثبوت التخيير انما
يثبت حكم جزما والتخيير في الرجوع الى الدليلين او القولين غير التخيير في اختيار احد
المدلولين لكون تخييرا في اصل المسألة كما مر الاشارة اليه اذا عرفت هذا ظهر انه
لا مناص عن العمل بالظن وانه حجة الا ما صرح الشارع بحرمته وثبت حرمته من جانبه مثل القياس
والاستحسان ونحوهما والعبرة بقوة الظن والمعيار هو الرجحان في النظر فاذا حصل
الظن بمدلول خبر الواحد اكثر مما دل عليه اصل البراءة وغيره فيقدم عليه وذلك
ليس من قبيل ما نص الشارع باعتباره من الظنون كشهادة العدلين وغيرها فانه قد
يحصل الظن بشاهد واحد اكثر من شاهدين ولا يعتبر ذلك لان الشارع جعل الشاهدين
من حيث انهما شاهدان مناط الحكم لا من حيث الظن الحاصل بهما كالفتوى والاقرار
وغيرهما الثاني انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان
ذكره العلامة في النهاية وغيره وتوضيحه ان لفظ الترجيح في قولنا ترجيح المرجوح بمعنى الاختيار ولفظ
المرجوح عبارة عن القول بان الموهوم حكم الله او العمل بمقتضاه والراجح عبارة
عن القول بان المظنون حكم الله او العمل بمقتضاه ومبدء الاشتقاق في لفظ الراجح
والمرجوح هو الرجحان بمعنى استحقاق فاعل المدح والذم بمعنى كون الشيء ذا المصلحة
الداعية الى الفعل كما هو المصطلح في لفظ المرجح والمرجوح في تركيب الترجيح بلا مرجح

وترجيح المرجوح المصطلح عند نزاعهم فان الترجيح بلا مرجح محال وخلاف ذلك ترجيح
ترجيح المرجوح وبالجملة المراد ان الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل والفتوى
والعمل بالراجح حسن ووجه ان الاول فيه الكذب بل هو هو بخلاف الثاني ولا يجوز
ترك الحسن واختيار القبيح واورد على هذا بانه انما يتم اذا ثبت وجوب الافتاء والعمل
ولا دليل عليه من العقل ولا من النقل اذ العقل انما يدل على انه لو وجب الافتاء او العمل
يجب اختيار الراجح وثبوت وجوب الافتاء لا يحكم به العقل واما النقل فلانه لا دليل على
وجوب الافتاء عند عدم القطع بالحكم والاجماع الذي ادعوه على وجوب الافتاء على المفتي
فيما نحن فيه ممنوع لان الاخباريين الذين يعتبر فتواهم في انعقاد الاجماع يخالفون في ذلك
ويقولون بوجوب التوقف والاحتياط عند فقد ما يفيد القطع اقول هذا الايراد في
جانب المقابل من الايراد المتقدم في الدليل الاول وكما ان افراط هذا تفريط واذ قد
ابطلنا العمل باصل البراءة ثم ابطلنا التوقف والاحتياط هنا اولى فانا نقول اولا
وجوب العمل بالمقطوع به في الفرعيات والكلام وما دل عليه من ظواهر الآيات مع
ظواهرها البينة حجة عند الاخباريين ليست الا ظنون مع ان الظاهر منها اصول الدين سلمنا
لكنها مخصوصة بحال الامكان ودعواهم ان الاخبار قطعية وانهم يعملون بالقطع في غاية
الوهن فان عيان وجوه الاختلاف في متنها وسندها ودلالتها وتعارضها الموجبة
لعدم الوثوق بها فضلا عن حصول اليقين منها يغني عن البيان وقد اشرنا الى نبذ
وسنشير مع انه لا دليل على حجيتها الا الآيات على فرض تسليم دلالتها فهما من ظواهر القرآن
وقد عرفت حالها مع ان آية النفر ظاهرة في التفقه واية النبأ معللة بما علله ولا ريب
انا وجدنا ظنا اقوى من الظن الحاصل من خبر الواحد لا يجري العلة فيه واما الاجماع فهو لم
يثبت على حجيتها مطلقا وفي جميع الاحوال والازمان خصوصا فيما كان هناك ظن اقوى

منه

مثلا في ثبوت الاجماع على جواز العمل بها في زمن الصحابة والتابعين يكفي في ثبوته مط
لعدم القول بالفصل لانا نقول اولا لم نعلم الاجماع على عدم القول بالفصل بل بعضهم منع
عن ثبوت الاجماع الا في الصدر الاول لفرق بين الزمانين وثانيا ان الاعتماد على الاجماع
المركب انما هو لاجل العلم بمستند المجمعين ونحن علمنا ان مستند المجمعين من جانب القول بالحجية هو
الاجماع والآيات والاجماع وقد عرفت حال الآيتين واما الاجماع فلم يثبت الا في الصدر الاول
ولا مفر ح للتمسك بعدم القول بالفصل الا من يحقق الاجماع المركب اذ تحقق ذلك الشطر
ح انما هو بهذا الاجماع البسيط ولم يتحقق الا في هذا القدر فلعلهم ذلك وبالجملة عدم
امكان القطع في الفقه في امثال زماننا غالبا مما لا يجوز انكاره في غير الضروريات والضروريات
مما لا يكفينا كما اشرنا وايضا العمل بالتوقف والفتوى بالتوقف ايضا يحتاج
الى دليل يفيد القطع وتمسكوا فيه بالاخبار الدالة على ذلك عند عدم العلم فمع ان ذلك
الاخبار لا يفيد القطع كما بينا العدم في انها معارضة بما دل على اصالة البراءة ولزوم
العسر والحرج ولو فرض بترجيح تلك الاخبار عليها فلا ريب انه يترجح الظني ايضا مع انه قد لا
يمكن الاحتياط في العمل ولا التوقف كما لو دار المال بين شخصين ولا يقتضي الاحتياط
اعطائه باحدهما دون الاخر او كان بين يتيمين فدعلت انما الاشرح للمال في
العمل ولا يحكم بلا احدهما في الفتوى قلت ابقاؤه قد يوجب التلف فكيف يجري بان تقول
ان الله يرضى عنك بذلك او اي شيء ذلك على رد دليل هذا العمل قطعي وانه لا يجوز العمل
على مقتضى الظن الحاصل للمجتهد فترك الفتوى وترك العمل ايضا يحتاج الى الدليل فلعل الله
يعذبك على عدم الافتاء وحرمة العمل بالظن لم يثبت من ادلتها بحيث يوازن الظن
في المظنون في اندفاع ما لليتيم وتعطيل الامر والتزام العسر والحرج فلنا ان نمثل لمن حجة التقريب
فنقول ان المشهور بين اصحابنا ان كلا من اولاد الابن واولاد البنت من مال جدهما نصيب

ومن يتقرب بهما فالمشهور ان لاولاد الابن الثلث ولاولاد البنت خلافا للسيد ومن تبعه
حيث يجعلون الجميع مقام اولاد الجد فيقسمون بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ثم المشهور
بعد اعتبار الفرق بين اولاد الابن واولاد البنت يجعلون حصة كل واحد من الفريقين
بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ثم المشهور بين اعتبار الفرق بين اولاد الابن واولاد البنت
يجعلون حصة كل واحد من الاولاد دليلهم ظاهر الا ان الشهرة فاذا جعلنا الشهرة حجة فهو والا
فلا بد ان يتوقف لما لا يحيط الايام من الجمع والتمسك بالاخبار الواردة في ان كل
رحم بمنزلة من يتقرب به لا يعطي الا دكل واحد من الفريقين نصيب والدهم ولا يعطي
كيفية القسمة بينهم بانفسهم والعمل بعموم آية يوصيكم الله في اولادكم كما ذهب اليه
السيد ومن تبعه فمع انه يوجب الرجوع الى قول السيد في الاصل وانه في نفسه ممنوع لكون
الاولاد حقيقة في ولد الصلب بما هو ظاهر الاية ولا حجية فيه عندهم فلا بد للاجتهاد بين هنا
من بيان دليل قطعي على جواز التوقف والاحتياط وارشادهم ايانا سبيل الاحتياط اذا
كان الفريقان كلاهما ايتاما صغارا فقراء لا حيلة لهم في المعيشة الا اخذ مالهم وبالجملة
من سلك سبيل الفقه واطلع على احكامه وعاشر الناس ولاحظ وقايعهم المختلفة وقضاياهم
المتناقضة وتتبع الادلة ومؤداها وتامل فيها حق التامل وميزها حق التميز وعرف
الفرق بين زمان المعصوم وغير زمانه يعلم ان ما ذكره الاخباريون محض كلام بلا
محصل ولو فرضنا في مسئلة قيام الشهرة في احد طرفي المسئلة وخبر الواحد في الطرف الاخر
من دون عامل او مع عامل نادر فعلى الاخباري ان يثبت ان ادلة حجية خبر الواحد
يشمل مثل هذا المقام فلا يجوز العمل بالشهرة فان قال لا اقول انه ينبغي العمل ولا يجوز بل
اتوقف واحتاط فنقول كيف تصنع فيما لا يمكن ذلك فيه بل اقول لك هناك كلاما
هو بمنزلة السراج لنا للعالمين بالطوفان في امثال ذلك وهو ان العاقل البصير لا بد

ان

ان يلاحظ مفاسد طرفي الفعل والترك في كل ما يرد ولا يقتصر على احد الطرفين و
لذلك امثلة كثيرة منها الاجتناب عن مساورة عام الناس لكون غالبهم غير
متحرزين عن النجاسات فان الاحتياط عن النجاسة حسن لكن الاجتناب عن كثير من
المؤمنين وتضييق الامر والمفاسد المترتبة على ذلك مما ليس هنا مقام تعداده
ايضا حسن بل احسن وكذلك الاحتياط في الفتوى والعمل حسن لكن اقامة المعروف والمكافئة
الملهوف ودفع المفاسد وقطع الدعاوى بين الناس والاصلاح بينهم ايضا حسن
بل احسن وهكذا فاذا ورد عليك مسئلة وتردد امرك بين ان تحكم فيها بما ادى
اليه ظنك وان تحتاط فكما تحتاط في الفتوى والعمل بالظن من جهة ما دل عليه من
الآيات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن وتتذكرها تتثبط عن الدخول فيه فتذكر
ايضا ما ورد عليك من الآيات والاخبار الدالة على اقامة المعروف والاصلاح بين
الناس وانه لا حرج في الدين ولا عسر ولا ضيق وان التسبيب لتلف الاموال والنفوس
وتعطيل احكام الشرع مذموم وعليك ان تحتاط من ان يكون من جهة الوسواس و صالحا
تسويل الشيطان فان الشيطان ايضا قد يصير حاملا للكامل متنسكا لاجل تعذيبه وتغرير الصلحاء
والعباد الا ترى انه يوسوس في احكام النجاسات ونية العبادات الى ان يجعل الانسان
متاذيا عن طاعة الله ولا يتعرض لحال امراء الانسان في الاجتناب عن المحرمات المالية
وحقوق الناس فترى الوسواسيين يجتنبون عن الطاهرة اليقيني بسبب احتمال
قريب بالنجس ولا يحتاطون ابدا عن اكل لحوم السوق مع ظهور ان اكثر الجزارين
ممن لا يعتمد على دينهم وتقويهم بل ولا بد دون كثير منهم مسائل الذبح والتذكية
فلعله اكل لحم الميتة غالبا وكذلك لا يجتنبون عن اكل المسكر ولبس منسوجات اهل الكفر
مع ان الغالب انهم يلاقونها بالرطوبة وكما ان عدم التنزه عن النجاسة يوجب الهلاك

فكل اهل الحرام وهكذا الكلام في فتوى القصاص فربما يظهر لفقيه لزوم القصاص
ويحتاط لاجل التحرز عن الدخول في احكام الدماء وينسى عما ذكره الله تعالى في كتابه
ان في القصاص حيوة وعن النظر الى حال اولياء الدم مع ما بهم من الوجع والالم وان
تركه ربما يوجب زيادة قتل النفوس وغيره ذلك الى انه ربما يكون ظن .... بل
احدهم متاخما للعلم بل يصير الى حد العلم العادي ولا يجترئ على فتوى القصاص فان
سئل عن ذلك يقول بانه يخاف الله عن سوء الحساب وان تعقب حاله لا يجد .... يجيب
يقينه بالمعاد وعذاب جهنم اكثر مما ظهر له من حقيقة الامر فكيف يصير الفرع زائدا
على الاصل وبالجملة لا بد مع ملاحظة طرفي الافراط والتفريط اعاذنا الله من الميل
الى الهوى ومتابعة النفس واطاعة الشيطان ومع هذا كله فلا تغتر بالحيلة عن
التزام الاحتياط وصيرورته ذلك سببا للمسامحة في الدين والمساهلة في الفتوى فان
ذلك ايضا من الموبقات المهلكة ومن اعظمها بل عليك بالاقتصاد وبذل الجهد و
الوسع ثم العمل على مقتضاه الثالث ان مخالفة ما ظنه المجتهد حكم الله مظنة الضرر ودفع .... الدليل
الضرر المظنون واجب ودد بمنع ان مخالفة الظن مظنة للضرر لان علمنا بوجوب الدلالة .... سبب
من الشرع على ما يوجب التكليف يؤمننا الضرر عند صدق الخبر مع انه منقوض برواية
الفاسق بل برواية الكافر فان الظن يحصل عند خبره ولا يمكن ان يقال انه خرج
بالاجماع لان الدليل العقلي لا يختلف بسبب ظاهر ولا بد ان يكون مطردا ورد بانا نمنع
وجوب دفع الضرر بل هو اولى للاحتياط وعلى تقدير التسليم فانما يسلم في العقليات
الصرفة المتعلقة بامر المعاش دون المسائل الشرعية المتعلقة بالمعاد فان العقل لا يستقل
بمعرفة حكم العقليات لا الشرعيات اقول مراد المستدل انه اذا علم بقاء التكليف
مع زوال الحضر طريقه في معرفة الحكم الشرعي في الظن يجب علينا تبعيته ولا يجوز تركه بان

يق

بنى الاصل براءة الذمة عن هذا التكليف ذما ظنه حراما او واجبا فيظن ان الله تعالى
يؤاخذه على مخالفته وظن المؤاخذة موجب لوجوب التحرز عقلا ولا وجه لمنع ذلك وما
ذكره من السند فيه ان وجوب نصب الدلالة القطعية بالخصوص على الشرع ممنوع وهو اول الكلام
الا ترى ان الامامية تقول بوجوب اللطف على الله تعالى ونصب الامام لاجراء الاحكام و
الحدود ودفع المفاسد والاصلاح بين الناس واقامة المعروف ومع ذلك يخفى عن
الامامية وان كان بسبب ظلم ظالميهم وكما ان المجتهد صار نائبا عنه بالعقل والنقل وكان اتباعهم
واجبا كاتباعه فكذلك ظن المجتهد بقولهم ودينهم وشرائعهم صار نائبا عن حقيقتها وكما كان
يجب ان يكون الامام عارفا بجميع الاحكام بحيث لو احتاج الامة اليه علمهم بها وان لم تكن
محتاجة بالفعل اليها فكذلك يجب للمجتهد الاستعداد بجميع الاحكام بقدر طاقته ليرفع
احتياج الامة عند احتياجهم وان لم يكن تحصيل الاجتهاد واجبا ولا وجوبه لا يمكن له
تحصيل الكل باليقين فناب ظنه مقام يقينه ولما لم يكن اثبات اليقين بحجية اخبار الاحاد
وظواهر الكتاب في زماننا لما اشرنا سابقا فغاية الامر حصول ظن بحجيتهما لنا والاعتماد
على اصل البراءة قد عرفت حال كلية التوقف والاحتياط مع عدم دليل عليهما نعم اذا فرض .... الاصلاح
عدم حصول ظن المجتهد في مسئلة مرجع فيها الى اصل البراءة لا يقال انه على هذا التقدير
يرجع مآل هذا الدليل الى الدليل الاول لان مرجع الدليل الاول الى لزوم تكليف ما لا
يطاق في معرفة الاحكام لو لم يعمل بظن المجتهد ومرجع هذا الدليل الى ان ترك العمل
بالظن يوجب الظن بالضرر وقد مع انه منقوض برواية الفاسق فيه ان عدم جواز العمل
خبر الفاسق اذا افاد الظن اول الكلام اذا اشتراط العدالة لم يعرف الا من الاجماع والاستدلال
بالاية غايته الظن ولم يحصل العلم بحجية هذا الظن كما مر مع ان الشيخ صرح بجواز العمل
بخبر المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا بجوارحه ولا يبعد ان ذلك من القرائن الدالة

لا القرائن الخارجية مع ان المشهور بينهم جواز العمل بالخبر الضعيف المعتضد بعمل
الاصحاب ولا ريب ان ذلك لا يفيد الا الظن وغايته ان يثبت حجية هذا الظن
بما ورد من الاخذ بالمشهور بين الاصحاب وهو مع انه قد يعارض بغيره من المرجحات
ظن حاصل من خبر الواحد بل من الترجيح الحاصل بين مختلفاتها وقد عرفت حاله و
الحاصل انا ان لم نجوز العمل بخبر الفاسق فانما هو لاجل عدم حصول الظن به او
لحصول الظن بعدمه لا لانه فاسق وان حصل الظن به وهكذا ان ما اورد النقض
بالقياس ايض بل نقول ان الواجب على المجتهد العمل بمقتضى ما يؤديه الى الظن بالحكم
من الادلة التي يتداوله الاخبار الفاسق مثلا او القياس مثلا وذلك مالا انهما لا يفيدان
الا الظن وذلك هو علة منع الشرع عنهما او لانهما مستثنيان من الادلة المفيدة للظن لا ان الظن
الحاصل منهما مستثنى من مطلق الظن وهذا الكلام يجري في الوجه الاول ايض لان
تكليف ما لا يطاق اذا اقتضى العمل بالظن بعد انسداد باب العلم فلا مفر لاستثناء
الظن الحاصل من القياس والجواب ان تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم من
الادلة المقتضية للعلم او الظن المعلوم الحجية مع بقاء التكليف يوجب جواز العمل
بما يفيد الظن بنفسه مع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة ما يدل على مراد
الشارع ولو ظنا ولكن لا من حيث انه يفيد الظن لانه يوجب جواز العمل بالظن المطلق النفس
الامري وهذا المعنى قابل للاستثناء فيمكن انه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على
مراد الشارع الا بالقياس بعد وضع القياس من البين فاذا تعارض باقي الادلة المفيدة
للظن فيعتبر الظن النفس الامري ويلاحظ القوة والضعف بل لا يترجح ظن ضعيف
بل الاقوى يصير ظنا والاضعف وهما ويمكن ان يقال ان في مورد القياس لم يثبت انسداد
باب العلم بالنسبة الى مقتضاه فانا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل على مورد القياس

فنعلم

فنعلم ان حكم الله غيره وان لم نعلم بازاء اي شيء هو حتى نعينه ويرجع الى سائر الادلة
وان كان مؤداها عين مؤداه فليتامل فانه يمكن منع دعوى بداهة حرمة القياس
حتى في موضع لا سبيل الى الحكم الا به فان قلت لو لم يحصل الظن في شيء حين انسداد
باب العلم حتى بالقياس ايض فما المناص في العمل والتخلص عن لزوم تكليف ما لا يطاق
فان عملت باصل البراءة فلم لم تعمل به اولا قلت المناص ح حين تعارض الادلة
لمن لم يرجح شيئا مع وجود الادلة المعلومة الحجية فيتوقف في الفتوى او يتخير
او يعمل على اصل البراءة وكذلك في الظنون الغير المعلوم الحجية اذا تعارضت او فقدت فيتوقف
او يعمل على اصل البراءة وعدم جواز العمل باصل البراءة اولا لان الثابت من الادلة
ان جواز العمل عليه موقوف على الياس من الادلة بعد الفحص فكما يعتبر العمل عليه بعد الياس
عن الادلة في الادلة الاختيارية فكذا الحال في الادلة الاضطرارية فان قلت ما ذكرت
من منع بقاء الحرمة عند انسداد العلم في مثل القياس مثلا او غيره من الظنون التي لم
يثبت حرمتها بالخصوص ايض يقتضي منع بقاء التكليف ح ايض قلت ما دل على حرمة
العمل بالقياس او غيره من الظنون ايض ليس باقوى دلالة واشمل افرادا واوقاتا مما
دل على بقاء التكليف الى اخر الابد فغاية الامر عدم الوجوب في الدليل على الحرمة ثم جدد
المقال في هذا المجال ليظهر جلية الحال واقول بعون الله تعالى فان عمدة الدليل على الظنون
واثبات العلم في حجية بعضها بالخصوص متميزا اياها عن غيرها انه لا ريب ولا شك ان
الله بعث رسولا وانزل كتابا وسن شرايع واحكاما واراد من عباده العمل عليها
وطريق ابلاغ الاحكام الى العباد على ما هو وفق مجرى عادته تعالى انما هو اللفظ
والكلام غالبا ونطقه تعالى مع عباده ليس الا بلسان رسوله اما بتلاوة كتابه عليهم
او بحكمه بنفسه وبيانه اياها بلسانه الشريف فاحصل العلم بمراد الله تعالى للمخاطبين

المشافهين من الكتاب والسنة فلا كلام فيه وفيه انه حجة على العباد ويجب متابعته
وحصول العلم من الخطاب لو بضميمة المقام مما لا يدانى انكاره ويثبت شك وكذلك
الظن بمرادهم والعمل على مقتضى الحقايق والمجازات بحمل الالفاظ على حقايقها عند عدم القرينة
على خلافها والبناء على القرائن في الحمل على المجازية لان ذلك كان طريقة العرف والعادة
من لدن خلقة آدم ع الى يومنا هذا وانهم كانوا يتفهمون المحاورات على ذلك ونعلم ذلك
بملاحظة احوال العرف والعادة علما وجدانيا فالشارع كغيره في المحاورات مع اصحابه
عما حصل لهم الظن به في التكاليف والشرع ذلك مع ان المحقق عند اصحابنا هو التخطئة
وان حكم الله الواقعي واحد في نفس الامر ثم ان عمدة العبادة التدين والايمان بالله وهو
اصل التوحيد وخلع الانداد والاضداد والتسليم والانقياد وتوطين النفس على تحمل
المشاق الواردة من قبله تعالى والاحكام الفرعية وان كانت من الامور الحقيقية المتاصلة
الناشية من المصالح النفس الامرية لكن العمدة في تاسيسها هو الابتلاء والامتحان و
تقوية الايمان بسبب الامتثال لها والتقرب بها من جهة انها اطاعة فاذا فهم المكلف من خطاب
الشارع ما علما او ظنا بنفس الحكم وامتثل به فهو جامع للسعادتين اعني الفوز بالمصلحة الخاصة
الكامنة فيه والفوز بالمصلحة العامة التي هي نفس الانقياد والاطاعة واذا فهم فهما
ظنيا على مقتضى محاورة لسان القوم الذي نزل الكتاب بلسانهم وبعث الرسول عليه
فهو وان فقد المصلحة الخاصة لكنه ادرك المصلحة العامة بل عوض المصلحة الخاصة ايض
لئلا يخلو عمله عن الاجر وقال العمدة لحصول الانقياد بذلك يزيد ويبعد ملاحظة هذا
السر يندفع ما يتوهم انه كيف يجمع هذا مع القول بكون الاحكام ثابتة في نفس الامر
في كل شيء على نهج مستقر ثابت وان التصويب باطل والحاصل ان المقصود بالذات من
الخطاب ان كان حصول نفس الحكم النفس الامري لكن ظهر من جعل الشارع مناط تفهيمهم

بالنطق

بالنطق بالالفاظ التي جرى عادة الله بانها لا يفيد اليقين في الاغلب انه راض بهذا الظن
ويكتفي بما اداه في نفس الامر لانه غير فاقد للمصلحة ايض كما عرفت فهذا الظن مما علم حجيته
وهذا هو الذي اتفق العلماء على حجيته من دون خلاف بينهم قائلين ان الظن في موضوعات
الاحكام من مباحث الالفاظ وغيرها حجة اجماعا ثم ان هذا الكلام اذا نقل الى غير المشافهين
المشاركين لهم في التكليف بمقتضاه فان كان نقله بحيث يفهم مرادا واقعيا صار يقينيا بمعناه
وعلموا انه اراد ذلك لا غير فلا كلام فيه ايض وان كان نقله بلفظه بحيث حصل لهم العلم
بان هذا هو لفظ الشارع فلا اشكال ح في ان الظن الحاصل لهم من هذا اللفظ القطعي الصدور
حجة عليهم ايض ان لم نقول ان هذا اللفظ على قسمين يحتمل ان يكون مما يقصد به بقاؤه
في الدهر والاستفادة منه كتاليفات المصنفين وقسم لا يقصد به ذلك بل انما قصد
به تفهيم المخاطبين وان كان غيرهم ايض مشاركين لهم في اصل الحكم فاما الكتاب العزيز
فهو وان كان يمكن ان يكون من القسم الاول وذلك لانا وان لم نقل بعموم خطاب
المشافهة للغائبين كما حققناه في محله لكنا نقول بان الله تعالى يريد من جميع الامة فهم التدبر
فيه والعمل على مقتضاه خلافا للاخباريين كما بيناه سابقا فيكون هذا الظن ايض
حجة بالخصوص لان طريقة العرف والعادة في تاليف الكتب وارسال المكاتيب والرسائل
الى البلاد البعيدة سيما مع مخالفة الالسنة ومباينة الاصطلاحات يقتضي ذلك فان
المصنفين واهل المكاتيب في الرسائل لا يريدون ممن يبلغ اليه كتابهم الا العمل على مقتضاه
بقدر فهمهم ووسعهم فالذي يجب على الامة ان يكتفي عنا بما فهم من كتابه اما يقينا
او ظنا ولكن لم يثبت ذلك ثبوتا علميا لاحتمال ان يكون الكتاب العزيز من باب
القسم الثاني سيما الخطابات الشفاهية منه وسيما ما اشتمل على الاحكام الفرعية
ولا ينافي ذلك تعلق الغرض ببقائه ابد الدهر ايض لحصول الاعجاز وسائر الفوائد

مع ذلك ايضا فان قلت ان اخبار الثقلين وغيرها مما يدل على العرض على كتاب الله يفيد ان
الكتاب من القسم الاول قلت اولا نقل الكلام الى تلك الاخبار و نقول ان الاستدلال بها
فيما نحن فيه موقوف على ان يكون تلك الاخبار من قبيل القسم الاول لان باب مجرد الخطاب
الشفاهي مع الاحتمال وثانيا انه لا قطع لنا بكونها ظاهر الدلالة بالنسبة الى الشاهدين في
هذا المعنى كما ذكرنا القدح من الاخبار بين في دلالتها وان كان خلاف الظاهر ان غاية
الظن يكون جواز العمل بما يظن من جهة الكتاب حال بناءكم ولا قاطع لحجية هذا الظن ويمكن
ان يكون المراد تمسكوا بها اذا فسرها الائمة كما ذكره الاخباريون وان كان
خلاف الظاهر ان سلمنا ان تواتر تلك الاخبار بعضها ببعض مع قرائن خارجية تعاد
تفيد القطع بجواز العمل فذلك ايضا لا يفيد الا جواز العمل في الجملة واما لو حصل ظن
اقوى من ظن الكتاب من جهة خبر الواحد وغيره من الادلة التي لم يثبت حجيتها بالخصوص
فلا قطع لوجوب العمل على ظن الكتاب حينئذ واما السنة المعلوم الصدور عنه فيحتمل
ضعيفا ان يكون مثل المصنفات والمكاتيب لكن الاظهر ان يكون المراد منها تفهيم
المخاطبين وبلوغ نفس الحكم الى من سواهم بواسطة تبليغهم ومع ذلك فلا يعلم من
حالهم رضاه بما يعلم الغير الشاهدين حتى يكون ظنا معلوم الحجية فهذا هو القدر الذي
يمكن ان الظن المعلوم الحجية واما اصل البراءة فهو ليس من الظنون التي علم حجيتها
بل هو من الادلة الظنية كما اشرنا وسنشير في محله اليه واما خبر الواحد فقد عرفت انه
لا دليل على وجوب العمل به اذا قوى ادلته الاجماع وهو على فرض تسليمه لا يثبت الا حجيته
في الجملة وفي زمان خاص وفي نوع خاص اذ حجيته في الاعصار المتاخرة عن زمن الصحابة
غير معلوم وكذا القدر المسلم منه خبر العادل والمسلم منه العادل المعلوم العدالة
والمسلم منه ما لم يعارضه مثله او لم يعارضه اضعف منه اذا كان معمولا به وهو مجهول

مجهول ولم يعلم السوانح من المعارضات والاشكالات في علاج التعارض وغيره مما ليس
هنا محل البسط وقد اشرنا الى بعضها في مباحث التخصيص وغيرها واكثر هذه السوانح
يعود الى كيفية الاستنباط من الكتاب والسنة المتواترة ايضا باعتبار حصول العلم بالتخصيص
والتقييد بالنظر الى العموم في الجملة واحتماله وروده فيما لم يطلع عليه مع بذل الجهد والفحص
الى ان يحصل الظن بعدمه كما مر في محله بينا انه لو سلم بطلان خطابات الشفاهية المقصود
منها تفهيم المخاطبين واحتمال ان يكون معهم من القرائن ما يفيد ان المراد خلاف ظاهرها
كما علم في كثير من المواضع بالاجماع وغيره واحتمال ان يكون من هذا الباب ايضا يكفي
وثبوت اشتراكنا معهم في اصل التكليف بالاجماع لا يوجب اشتراكنا معهم في كيفية
الفهم من هذه الادلة وتوجه الخطاب الينا ولا الاجماع على مساواتنا في العمل بالظن الحاصل
منها لنا فالحاصل ان العمل على مقتضى الظن المعلوم الحجية بمجرد كلام لا يحصل منه الفقه
فبعد حصول العلم ببقاء التكليف بالتفصيلات في الجملة كيف يمكن تحصيل العلم بها
بمجرد حصول العلم بجواز العمل بخبر الواحد الذي علم كون راويه عادلا على النهج المتفق
عليه مع كونه غير معارض بشيء اخر خاليا عن السوانح التي لا مناص عنها الا بالعمل بالظن الغالب
مع انه ان لم نقل بامتناع وجوده في اخبارنا فهو في غاية الندرة ولا اجماع ولا دليل
عقلي اخر يدل على حجية الظنون الحاصلة من جهة المعالجات كما لا يخفى سيما مع ملاحظة
الاختلافات في الاخبار التي وردت في علاج التعارض بينها وكذا الكلام في
الكتاب والسنة المتواترة بالنظر مع غاية ندرة مدلولهما وكذا اصل البراءة
وان سلمنا كونه ظنا معلوم الحجية اذ العلم بحجيته مع وجود خبر صحيح يفيد ظنا اقوى
منه او ظنا اخر ممنوع ودعوى الاجماع على حجيته حينئذ فيما نحن فيه غير مسموعة ونقل الاجماع
لا يفيد لنا الا الظن لو ثبت حجيته حال الظنون المعلوم الحجية عندنا مثل حال نفس

الاحكام المعلومة اجمالا بالضرورة من الدين فكما ان العلم الاجمالي ببعض الاحكام لا يفيد الا
في التفصيلات فكذلك العلم بجواز العمل بالظن الاجمالي في استفادتها لا يفيد فيها الا في
العلم بجواز العمل بظاهر الكتاب والسنة المتواترة في الجملة او مع خبر الواحد في الجملة
ايضا مع عدم العلم بحجية ما يستفاد منها مفصلا بضميمة ما لا مناص لنا عنه في
علاج الاختلافات الحاصلة من المعارضات اليقينية والمحتملة كيف يجدينا فيما العقلية
نريد من العمل باحكام الله تعالى مع الاجتناب عن العمل بالظن الا بما علم حجيته بالخصوص
وليس ذلك غالبا الا مثل من يتكلف في حمل احدى مقدمتي قياس قطعيا مع كون
الاخرى ظنيا فهل ينفعه ذلك في صيرورة النتيجة قطعية او من يحصل العلم في بعض
اجزاء صلوته مثلا مع كون سائر الاجزاء ظنية فهل ينفعه ذلك في صيرورة
الصلوة يقينية مع ملاحظة عدم كون الجزء مطلوبا بذاته وغير مفيد منفردا
في نفسه ولو فرض ثبوت حكم مستقل من جهة الظنون المعلوم الحجية مستقلا من دون
حاجة الى غيرها فهو في غاية الندرة ونتكلم فيما لا يمكن ذلك فيه مع ثبوت التكليف
فيه يقينا فثبت من جميع ذلك انه لا مناص عن العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل
كالقياس والاستحسان ونحوهما في جميع ما ذكرنا بثبت حجية خبر الواحد وهذا
هو الدليل المعتمد في اثبات حجيتها ثم قد ظهر لك بما حققنا المقام انه لا فرق
بين مسائل الاصول الفقه وغيره في جواز البناء على العمل بالظن انه لا دليل على
اشتراط القطع في الاصول نعم لا بد في اثبات حجية ظن المجتهد من دليل قطعي وسنشير
في موضعه انه من الاصول الكلامية لا الاصول الفقهية واذا صار ظنه حجة فلا فرق
بين الاصول والفروع ويجيء زيادة توضيح له في مباحث الاجتهاد والتقليد
فلنرجع الى ذكر ادلة النافين لحجية خبر الواحد وهو ايضا من وجهين احدهما هو

الدليل على حرمة العمل بالظن الا ما اثبته الدليل خرجنا وكما ذكرنا في خامس الادلة و
ثانيهما في نفي حجية الخبر الواحد بالخصوص اما الاول فهو الايات والاخبار الدالة على
حرمة العمل بالظن مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن
فان الظن لا يغني من الحق شيئا وغير ذلك فان النهي والذم على اتباع الظن دليل الحرمة وخبر الواحد
لا يفيد الا الظن بالفرض والجواب اما عن اية النهي فانها مختصة بالنبي ولا دليل على
مشاركة غيره له في جميع الخطابات سلمنا لكن الخطاب شفاهي فلعله كان قرينة تدل
على خلاف المفهوم من اختصاصها باصول الدين او بما ينسب الى المسلمين كما يظهر
من قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم ومن المعنى
ارادة الراجح من العلم مجازا مع ان اشتراك غير المشافهة للمشافهة انما هو بالاجماع والضرورة
وهما منتفيان في موضع النزاع وهو صورة انسداد باب العلم وايضا التمسك بهذه
الاية يفيد حرمة العمل بالظن فالتمسك بالظن الحاصل بها هو ما نفاه نفس الاية
وكلما استلزم وجوده عدمه فهو محال ودعوى قطعية حجية الظن الحاصل من الكتاب قد
عرفت الكلام فيه وانه ليس بينا في الاصل وعلى فرض الثبوت فلم يثبت فيما كان
هناك خبر الواحد يدل على حكم بالخصوص مع ان الاية انما تفيد العموم لو كانت
كلمة ما نكرة ولو كانت موصولة فلا ينافي في جواز اتباع بعض الظنون واما
مثل قوله تعالى ان الظن لا يغني الخ فعلى خلاف الاصل فان الظن ليس كلا
انه سور لسلب الجزئي واما عن ايات الذم فمع انه يرد عليه بعض ما ذكر فيه انها
ظاهرة في اصول الدين بالنظر الى سياقها وان قلنا بان السبب لا يخصص
اللفظ سلمنا العموم في جميع الايات لكن ما ذكرنا من الادلة يخصصها لان الخاص
مقدم على العام واما الثاني فهو ما ذكره السيد في جواب مسائل التبانيات

من اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعى خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال
لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية
يذهبون الى ان اخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها
وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملؤا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج
على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه
مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله تعالى بالعمل باخبار الآحاد ويجري ظهور مذهبهم
في اخبار الآحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال في المسألة
التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه بيّن في جواب المسائل التبانيات ان
العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر
لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة
من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم وتكلم في الذريعة على التعلق بعمل الصحابة
والتابعين بان الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل باخبار الآحاد من الصحابة المتأمرون
الذي يحتشم التصريح بخلافهم والخروج من جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على
الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له سوى
الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك هكذا نقل في المعالم والجواب عنه منع ما ادعاه
ولا يحصل لنا العلم بالاجماع التحقيقي على ذلك لو لم يحصل عدمه والاتكال على نقله
الاجماع رجوع الى العمل بخبر الواحد مع انه لو سلم الاجماع فانما يسلم فيما لو لم ينقطع
باب العلم والمفروض في زماننا انقطاعه كما عرفت وانما المسلم منه في زمان اصحاب
الائمة لكونهم قادرين على تحصيل العلم بل ولبعضهم لعدم تمكن كثير منهم من العلم
ايضا ووجه امتناع اصحاب الائمة عن العمل باخبار الآحاد لعله كان لاجل تمكنهم

بالضرورة من م

بل الظاهر ان السيد ايضا كان متمكنا لقرب عهده بصاحب الشرع ووجود القرائن
والامارات ولذلك قال ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا وبالاخبار
المتواترة وما لم يتحقق فيه ذلك فيعول فيه على اجماع الامامية وفي سائر المتفاوتات
يرجع الى التخيير بين الاقوال وانت خبير بانه لا يحصل لنا سبيل الى العلم بتفاصيل الفقه
بشيء مما ذكر فكيف يكون حالنا متحدة مع حال السيد واصحاب الائمة عليهم السلام مع ان السيد ره
ايضا يكتفي بالظن فيما لا سبيل فيه الى العلم هذا اذا اردنا اثبات حجية الخبر في امثال
زماننا وكان غرضنا ابطال القول بحرمة العمل به في امثال هذا الزمان واما لو اردنا
اثبات جواز العمل به مطلقا ومع تمكن العلم فيحتاج الى تتميم دلالة المخصوصة باثبات حجية خبر
الواحد مطلقا والظاهر ان الاجماع الذي ادعاه الشيخ ره هو ذلك بقي الكلام في تحقيق
العلامة ره
الحق في هذا الاجماع المدعى من طرفي النقيض من السيد والشيخ ووجه ذلك الخلاف
فاعلم ان انكار العمل بخبر الواحد كان في الجملة مما لا ريب فيه انه كان مذهبا للامامية
وعلى ذلك ينزل دعوى السيد وان غفل في تعميم الدعوى وذكر في المعالم في وجه
المخالفة في الدعويين انه كان السيد اعتماده في هذا الدعوى على ما عهده
من كلام اوائل المتكلمين والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم حتى قال بعضهم
باستحالته عقلا وتعويل الشيخ ره كان على ما ظهر له من حال علماء المعتنين بالفقه
والحديث حيث اوردوا الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية و
اقول الذي هو صريح كلام الشيخ في العدة موافقته للسيد في انكار الامامية
للعمل بخبر الواحد لكنه ذكر انه هو ما رواه المخالفون في كتبهم واما الذي رواه
اصحابنا الامامية في كتبهم فقد اولوه بينهم فاتفقوا على العمل بها وصاحب المعالم
بعد ما ذكر في وجه الدعويين ما ذكرنا اولا كتب في الحاشية ان ذلك كان قبل وقوفه

على كتاب العدة ثم نقل في الحاشية في وجهها ما نقلناه عن الشيخ واستبعده عن الصواب
لان الاعتراف بانكار عمل الامامية باخبار الآحاد لا يعقل صرفه الى روايات مخالفيهم
عندهم
لاشتراط العدالة ونفي انتفائها في خبرهم كاف في الاضراب عنها فلا وجه للمبالغة في
نفي العمل بخبرهم وانا اقول يمكن دفع الاستبعاد بان الامامية لما كانوا مخالطين
مع المخالفين وكان المخالفون من مذهبهم جواز وضع الاحاديث كما لا يخفى على
من اطلع على طريقتهم ومنها ما اشتهر ان سمرة بن جندب اختلق رواية عن رسول
الله صلى الله عليه وآله بامر معاوية بازاء اربعمائة والف درهم بان آية اشتملت على مذمة عظيمة
نزلت في شان علي عليه السلام وآية اخرى مشتملة على مدح عظيم نزلت في شان قاتله وكذا
غيره من المعروفين بالكذب وهم كانوا متمكنين عن التصريح بتكذيبهم ومنع قبول اخبارهم
من حيث انها اخبارهم فاحتالوا في ذلك مناصا واعتمدوا في احتجاجاتهم على ان
خبر الواحد لا يفيد العلم فلا يثبت به شيء وتخلصوا بذلك عن تهمتهم فاشتهر بينهم
حتم الظن
هذا المطلب هذا الاشتهار فحكى السيد ونظر الى ان ذلك كان مذهبا
لهم في خبر الواحد وان كان من طرق الاصحاب في فروع المسائل والحق ان الغفلة انما وقع
عن السيد في التعميم وان العمل باخبار الآحاد من طرق الاصحاب كان جائزا
عند الامامية وعليها شواهد كثيرة كما لا يخفى على المتتبع المتامل ثم ان صاحب المعالم
تصدى لرفع التنافي بين الدعويين وبيان الموافقة بين المدعيين وقال والانصاف
انه لم يتضح من حال الشيخ ومواقفيه مخالفة السيد اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ
قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن
المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليه السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر
مخالفتهم لرأيه فيه ثم استشهد على ذلك بكلام المحقق وانت اذا تاملت كتاب العدة

تعرف ان هذا الكلام بمراحل من الصواب وكذا لا شهادة في كلام المحقق ره له ووجه
غفلته ره انه لم يكن عنده كتاب العدة حين تاليف المعالم والحاصل ان في العدة مواضع
متعددة من كلامه ره يكاد ينادي باعلى صوتها ان كلامه في الاخبار المجردة عن
القرائن الدالة على صحة الخبر وصحة المضمون لا حاجة لنا الى نقلها نعم نقل الشيخ المحقق
بجواز العمل باخبار الامامية التي دونها في الكتب المتداولة الدائرة عند الاصحاب
سواء رواها الامامية او غيرهم ايضا اذا كان سليما عن المعارض هذا هو الذي
غيرهم
نقله المحقق ره ايضا وانت خبير بان مجرد ذلك لا يوجب كون تلك الاخبار مقترنة
بالقرائن المفيدة للقطع بالصدور سيما مع تصريحه في مواضع كثيرة بما يدل على انها
غير موجبة للعلم فلاحظ مع ان كون تلك الاخبار مقترنة بالقرائن المفيدة للقطع
لاصحاب الائمة عليهم السلام لا يفيد كونها كذلك عند الشيخ ايضا ولا دلالة في كلام الشيخ على انها كانت
كذلك عنده هذا ولكن الحق والتحقيق ان الاعتماد في الاستدلال بخبر الواحد في امثال زماننا
على الاجماع ايضا مشكل لان ما نقله الشيخ وان كان يفيد حجية عموم الكتاب المتداولة
لكنه لفظ عام والاعتماد على عموم لفظ الاجماع المنقول في اثبات خبر الواحد دوري
والعلم بجواز العمل بجميعها الان غير معلوم فلا يمكننا اليوم دعوى الاجماع على حجية
جميعها
جميع ما في الكتب المتداولة مع ان الاجماع لا يثبت الا جواز العمل في الجملة وقطعية بعضها
في الجملة مع الاجمال والاشتباه لا يحصل منه شيء ودعوى الاجماع على العمل بالطريق الذي حصوه
في الجمع والترجيح وتقديم بعضها على بعض مع عدم حصول العلم بنفس الكيفية وخصوصها
لاختلاف وجوه الجمع والترجيح بالنسبة الى الاخبار وغيرهما مما لا يحصى ولا يخفى ظهور
جميع ذلك ان ذلك ايضا بعد التسليم حجة اجمالية لا يحصل العلم بتفاصيلها فالمرجع في
حجية خبر الواحد حقيقة انما هو الدليل الخامس كما اشرنا سابقا ثم ان بعض المتاخرين

تمسك بالاخبار الواردة في امرهم بحفظ الكتب والعمل بها فلو سلم التواتر فيها فانها
ايضا لا تفيد الا الاجمال كما بينا والله العالم ذكر العلماء للعمل بخبر الواحد شرائط
يرجع الى الراوي وهي البلوغ والعقل والاسلام والايمان والعدالة والضبط و
التحقيق ان هذه الشرائط انما تتم اذا ثبت جواز العمل بخبر الواحد من الادلة الخاصة
به وعلى القول بجواز العمل به من حيث هو واما اذا كان العمل به من جهة انه مفيد للظن
كما هو مقتضى الدليل الخامس فلا معنى لهذه الشرائط بل الامر دائر مدار حصول
الظن نعم فاشتراط هذه الشرائط لا بد ان يكون للتنبيه على ان الخالي عن المذكورات
لا يفيد الظن او لبيان مراتب الظن او لاثبات تحريم العمل بالخالي عن الشرائط كا
لقياس وقد عرفت انه ليس كذلك اذ قد يحصل الظن بخبر الفاسق والمخالف ما لم
يحصل من غيره مع قطع النظر عن القرائن الخارجية ايضا وسنعرف الكلام في دعوى
حرمة العمل في الخالي منها في الاكثر مع ما عرفت من الاشكال في صحة الاستثناء فيما
ذكرنا في استثناء القياس كما لا تفصيل القول في الشرائط اما البلوغ والعقل فنقلوا
الاجماع على عدم قبول خبر المجنون المطبق والصبي غير المميز واما المجنون الادواري
فلا مانع من قبول روايته حال الافاقة اذا انتفى عنه اثر الجنون واما الصبي المميز
فالمعروف من مذهب الاصحاب وجمهور العامة المنع ودليله الاصل وعدم شمول
ادلة حجية خبر الواحد له وربما يستدل بالاولوية بالنسبة الى الفاسق فان للفاسق
خشية من الله تمنعه ربما عن الكذب بخلاف الصبي وفيه تامل وذهب اخرون
الى القبول قياسا على جواز الاقتداء به وردّ ببطلان القياس اولا ومنع الاصل
ثانيا وبوجود الفارق ثالثا فانهم يجيزون الاقتداء بالفاسق ولا يقبلون
خبره هذا اذا رواه قبل البلوغ واما لو رواه بعده اذا سمعه قبله فلا اشكال في

القبول اذا جمع سائر الشروط ولذلك قبل الصحابة رواية ابن عباس وغيره ممن
تحمل الرواية قبل البلوغ وما ذكره بعض الاصحاب من ان وجد والد الصدوق وما يروي
محمد بن عيسى عن يونس هو هذا لا وجه له واما الاسلام فظاهر بعضهم دعوى الاجماع على ذلك
مستندا الى قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الآية اما الاجماع فيشكل دعواه مطلقا حتى في صورة
انسداد باب العلم نعم يفيد دعواه في تضعيف الظن الحاصل بخبره والحاصل انه يمكن
الاعتماد على الاجماع وان كان منقولا لو ثبت حجية خبر الواحد بالخصوص ولو في صورة
امكان تحصيل العلم واما في غيره فلا واما الاستناد الى الآية فان كان مستند الاجماع
هو هذه الآية فلا يبقى اعتماد على الاجماع ايضا وان كان المستند نفس الآية ففيه منع
الدلالة لمنع اطلاق الفاسق على الكافر المؤمن الغير العاصي بجوارحه حقيقة والا
مطابقة الا ولو سلم فانه يكون الاعتماد على الكافر المتقي اكثر من الفاسق الغير
المتحرز للكذب نعم يمكن ان يقال لو سلم عدم تبادر الكافر من الفاسق فلا نسلم تبادر
عدمه فغاية الامر الشك فيحتمل ان يكون الكافر فاسقا ولما كان الحكم معلقا على الفاسق
وهو اسم لما هو في نفس الامر كذلك كما سنبينه فيشترط قبول الخبر بعدمه ولا نعلم الا بالعلم
بعدم كونه فاسقا والجهالة كما قد يكون في كون الشيء من الافراد المعلوم الفردية
لمفهوم قد يكون في كون الشيء من افراد ذلك المفهوم مطلقا وهما سيان فيما نحن فيه
بصدده ويمكن ان يقال مع تسليم صدق الفاسق على الكافر ايضا لا يدل الآية على
عدم قبول روايته اذا كان ثقة لان معرفة ثقته نوع تثبت في خبره ولو كان اجمالا
كما سنبينه في خبر المخالفين وكيف كان فلا ثمرة يعتد بها في خصوص العمل بروايتنا
وان كان يثمر في غير الرواية المصطلحة مما يحتاج اليه في الموضوعات واما الايمان
فالمراد كونه اماميا اثني عشريا فالمشهور بين الاصحاب اشتراطه لقوله تعالى ان جاءكم

فاسق بنبأ فتبينوا والكلام فيه مثل ما تقدم بل اظهر ومقتضى هذا الشرط عدم
جواز العمل بخبر المخالفين ولا سائر فرق الشيعة وقال الشيخ في العدة بجواز العمل بخبر
المخالفين اذا رووا عن ائمتنا اذا لم يكن في روايات الاصحاب ما يخالفه ولا
يعرف لهم قول فيه لما روي عن الصادق عليه السلام انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها
فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي فاعملوا به ولاجل ما قلناه عملت
الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج و
السكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه
وردّ بمنع صحة الرواية التي استدل بها الشيخ وبمنع اجماع الطائفة على العمل
بخبر هؤلاء لو اريد من عمل الطائفة اجماعهم سيما اذا انفرد بعض العامة برواية
لاحتمال ان يراد من قوله رووه اجماعهم على روايته وما ذكرنا سابقا من حصول
التثبت الاجمالي يجري هنا فيهم وثقة الاصحاب منهم كالسكوني فان المحقق ره في
المعتبر وثقه في المسائل النفاسية وكذا غيره واما على البناء على الدليل الخامس
فالامر واضح مما بينا واما سائر فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفية والناووسية
وغيرهم فقال الشيخ ايضا في العدة اذا كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف
من الطائفة العمل بخلافه وجب ان يعمل به اذا كان متحرجا في روايته موثقا به في
امانته وان كان مخطئا في اصل الاعتقاد ولاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار
الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفية مثل سماعة بن مهران و
علي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة
والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلافه وردّه المحقق بانا لا نعلم الى الان
ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء ولعل المراد منع اجماعهم على العمل وانه لا حجية

في عمل البعض الا ان عمل الاكثر الذي هو عمدة ما ذكرنا في خصوص العامة والاختلاف كلام ثمرة في صحة الكثير من روايات
فاسدي المذهب مع اشتراط الايمان في الراوي ونقل صاحب المعالم عن والده في فوايد الخلاصة
انه حكى عن فخر المحققين انه سأل والده عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي عدم
قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار بذلك
الى ما رواه الكشي من ان ابانا كان من الناووسية اقول والاظهر قبول اخبار الموثقين
منهم اذ لو قلنا بصدق العدالة مع فساد العقيدة وعدم اطلاق الفاسق عليه فيدل
على حجيته مفهوم الآية كما يجيء وان لم نقل بذلك وقلنا بكونهم فساقا لاجل عقائدهم
فيدل على الحجية منطوق الآية لان التوثيق نوع من التثبت سيما مع ملاحظة العلة
المنصوصة فان التثبت اما يحصل بفحص حال كل واحد واحد من الاخبار او بتثبت
حال الرجل في خبره لاتحاد الفائدة وان ابيت عن ذلك مع ظهوره فالعلة المنصوصة
يكفي عن ذلك واما على البناء على الدليل الخامس فالامر واضح واما العدالة فهي في
اصل الاستقامة والاستواء فالكيفية الحاصلة من تعديل القوى لنفسانية
وكسر سورة كل منها بعد فعلها وانفعالها من الطرفين بحيث يحصل شبه مزاج منها
عدالة فاما القوة العاقلة فاذا اعتدلت بين طرفي افراطها وهو الجربزة وتفريطها
وهو البلادة يسمى حكمة والقوة الشهوية اذا اعتدلت بين الشره والخمود يسمى عفة
والقوة الغضبية اذا اعتدلت بين التهور والجبن يسمى شجاعة وحلما واما في عرف
الفقهاء والاصوليين فالمشهور بين المتاخرين انها ملكة في النفس تمنعها عن فعل
الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة يعني ما يدل على خسة النفس ودناءة
الهمة بحسب احوال الاشخاص كانت صغيرة كالتطفيف بحبة او سرقتها او مباحا كلبس
الفقيه لباس الجندي والاكل في الاسواق في بعض الاوقات والازمان والكشف

عن تلك الكيفية هو المعاشرة المطلقة على تلك الملكة يقينا او ظنا او شهادة
عدلين والمختار الاكتفاء بحسن الظاهر وظهور الصلاح وكون الشخص ساترا للعيوب
مجتنبا عن الكبائر مواظبا للطاعات على ما اشتمل عليه صحيحة عبد الله بن ابي
يعفور المروية في كتاب من لا يحضره الفقيه وغيره واما الاكتفاء بظاهر الاسلام مع
عدم ظهور الفسق كما هو مذهب جماعة من القدماء فهو ضعيف وتفصيل الكلام
والخلافات في معنى العدالة والكاشف عنها وادلتها ونقضها وابرامها قد
اوردناه في كتبنا الفقهية فالمشهور اشتراط العدالة في قبول الرواية واكتفى
الشيخ بكون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه
وهذه عبارته في العدة ولعمري كان مخطئا في بعض الافعال او فاسقا بافعال الجوارح
وكان ثقة في روايته متحرزا فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان
العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول
شهادته وليس بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه
صفتهم وعن ظ جماعة الميل من متاخري الاصحاب الى العمل بخبر مجهول الحال كما هو
مذهب بعض العامة والظ ان هذا القول ليس من جهة اختيار هذه الجماعة الاكتفاء
في الكاشف عن العدالة بظاهر الاسلام وعدم ظهور الفسق كما هو مذهب بعض العامة
بل لان اية التثبت وغيرها تدل على جواز العمل بخبر المجهول وان لم نقل بكونه عادلا
بسبب عدم ظهور الفسق حجة المشهور قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية وجه
الدلالة ان الفاسق هو من تلبس بالفسق لا من علم انه فاسق فاذا وجب التثبت عند
خبر من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي
اشتراط العدالة اذ لا واسطة بين الفاسق والعادل في نفس الامر فيما يجب

عن

عنه من رواة الاخبار ولان فرض كون الراوي في اول زمن البلوغ مثلا بحيث لم يحصل
له ملكة قبل البلوغ ولم يتجاوز عن اول زمان التكليف بمقدار يحصل له الملكة
ولم يصدر عنه فسق ايضا فرض نادر لا التفات اليه واما في غير ذلك فهو اما فاسق
في نفس الامر او عادل ولا واسطة انما هو في الذهن لا في نفس الامر وبالجملة تقدم
العلم بالوصف لا مدخلية له في ثبوت الوصف والايجاب المشروط بوجود شيء انما
يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا على العلم بوجوده بالنسبة الى العلم مط لا مشروط
مثلا ان من شك في كون ماله بقدر استطاعة الحج لعدم علمه بمقدار المال لا يمكنه ان
يقول اني لا اعلم مستطيع ولا يجب علي شيء بل يجب عليه محاسبة ماله ليعلم انه واجد
للاستطاعة او فاقد لها نعم لو شك بعد المحاسبة في ان هذا المال هل يكفيه في
الاستطاعة ام لا فالاصل عدم الوجوب ومقتضى تعليق الحكم على المتصف بوصف في
نفس الامر لزوم الفحص ثم العمل على مقتضاه فاذا قيل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة
درهما يقتضي ارادة السؤال عن جميع الوصفين لا الاكتفاء بمن علم اجتماعهما فيه ويؤيده
التعليل المذكور في الاية فان الوقوع في الندم يحصل بقبول خبر من كان فاسقا
في نفس الامر وان لم يحصل العلم به فيه واما خبر العدل وان ظهر كذبه فيما بعد فلا ندم
عليه ولا ذم فيه على عدم الفحص لانه عمل على مقتضى الدليل ومقتضى طريقة العرف والعادة
بخلاف المجهول الحال ومن حكاية التعليل يظهر ان في صورة فرض ثبوت الواسطة
ايض لا يجوز العمل لعدم الاطمينان بخبر مثله فهو قد يوجب الندم ايض مع ان العلم
متعذر لعدم امكان العلم بانتفاء المعاصي الباطنة عادة وقد تصدى بعضهم لبيان
ان المراد الفاسق النفس الامري بما لا كرامة فيه فيقال اذا علق امر بشيء فالظ ان المراد
ماهو مدلول ذلك الشيء بحسب الواقع فاذا قيل زيد صالح او فاسق او شاعر او كاتب

فالمراد اتصافه بالصفة المذكورة بحسب نفس الامر لا بحسب معتقد المخاطب اذ لا شيء
من الكلام يدل قرينة على ارادة افادة معنى الخبر المتعارف فافادة معنى الخبر واخبر الافادة
في افادة معنى لازم الخبر وايض لو كان المراد هو مدلول الكلام بحسب معتقد المخاطب
لصح للمخاطب الجزم بكذب المتكلم بمحض عدم اعتقاده بما اخبر به وايض ليس اثبات المتكلم
تحقق صلاح زيد مثلا في اثبات لما اخبر به وايض لا يصح طلب الدليل عما اخبر به لانه (في نفس الامر)
بمنزلة ان يقول اقم الدليل على اني معتقد بصلاح زيد وبطلان هذه اللوازم اظهر من ان
يحتاج الى بيان فظهر ان المتبادر من الفاسق هو الفاسق بحسب نفس الامر انتهى وفيه
ما لا يخفى من الاشتباه بين النسبة الخبرية المصرحة واللازمة للنسبة التقييدية الحاصلة
في كل واحد من المحكوم عليه والمحكوم به بالنسبة الى ذاتهما والوصف العنواني الثابت
لهما فان معنى قولنا الصالح ان ما هو زيد في الواقع وكلمة في الواقع لا بحسب اعتقاد
المتكلم واما النسبة الخبرية المستفادة من الجملة فلا يلزم ان يكون مقيدة بالواقع
نعم ظ المتكلم دعوى مطابقته للواقع وانه معتقد لذلك ووضع الجملة الخبرية لافادة
هذه النسبة فلا يجري فيه توهم ارادة ثبوت النسبة على معتقد المخاطب حتى يلزم انتفاء
فائدة الجملة في افادة لازم معنى الخبر وغيره من اللوازم المذكورة فالملازمة المدعاة
في كلامه ممنوعة وان كان بطلان اللوازم ظاهرا وحجة القول بالعمل بخبر مجهول الحال
ان الله تعالى علق وجوب التثبت على فسق المخبر وليس المراد الفسق الواقعي وان لم يعلم
به والا لزم التكليف بما لا يطاق فتعين ان يكون المراد الفسق المعلوم فانتفاء الامر
بالتثبت ليس بالرد للزوم كونه اسوء حالا من معلوم الفسق وهو بط فهو بالقبول
ومما بينا يظهر لك جوابه من ان المراد بالفسق هو الفسق النفس الامري وبعد امكان
تحصيل العلم به او الظن فلا يلزم التكليف بما لا يطاق وقد يتمسك بالاصل في نفي

(في المتضمن قيد الحكاية النسبة والمراد بالواقع هنا ما يقابل اشتراط علم المخاطب لا ما يقابل الامكان في الواقع في الواقع)
(مقابل)

الفسق

الفسق وهو بط لان الاظهر ان العدالة امر وجودي فالاصل بالنسبة اليها سواء
مع انه معارض بغلبة الفسق في الوجود وانه مقتضى الشهوة والغضب اللتين
هما غريزتان في الانسان والراجح وقوع مقتضاهما ما لم يظهر عدمه والحاصل ان
مجهول الحال ملحق بالفاسق في الحكم واما قبول قول المسلم المجهول الحال في التذكية
والطهارة ورق الجارية ونحوها فهو من دليل خارج عن القاعدة المقتضية لحمل
فعل المسلم وقوله على الصحة ومطابقة الاصل في بعضها واما اخراج الخبر والشهادة
من البين فلانهما مخصصان بالدليل الخاص والسر فيها انهما يثبت بها الحكم على الغير
غالبا ولذلك لا يسمع قول المدعي بمجرده ولو كان عدلا واما حجية الشيخ فلا
ايض اية التثبت لا تنفعه صاحب المعالم من كلام المحقق ان دليل الشيخ هو مجرد عمل
الطائفة ورده تبعا للمحقق اولا بمنع العلم بحصول العمل من الطائفة واما ثانيا
فبان عملهم انما يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مط فلعله كان لانضمام القرائن
اليها لا بمجرد الخبر ولا يخفى ما ذكرنا على من لاحظ كلام الشيخ وتامل فيه ووجه الاستدلال
باية التثبت ان معرفة حال الراوي بانه متحرز عن الكذب في الرواية تثبت اجمالي
محصل للظن بصدق الراوي فيجوز العمل به كما في اخبار الموثقين من المخالفة وسائر
فرق الشيعة والظ كفاية الظن فان الظ من الاية انه انما اراد حصول الاطمينان من جهة
خبر الفاسق بعد التثبت بقدر ما يحصل من خبر العدل فهو يكفي سيما العدل الذي
يثبت عدالته بالظن والادلة الظنية فان المراد بالعادل النفس الامري هو ما
اقتضى الدليل اطلاق العادل عليه في نفس الامر لا ما كان عادلا في نفس الامر
فالدليل قد يفيد القطع وقد يفيد الظن واما بناء على الدليل الخامس في امثال
زماننا فالامر واضح نعم قال المحقق رده دعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق

مستبعدا واستجوده في المعالم ايضا لوجه الاستبعاد ان الداعي على ترك المعصية قد
يكون هو الخوف عن فضيحة الخلق وقد يكون لاجل انكار الطبيعة لخصوص المعصية
وقد يكون من اجل الخوف عن الحاكم وقد يكون هو الخوف عن الله تعالى وهذا هو
الذي يعتمد عليه في عدم حصول المعصية في السر والعلن بخلاف غيره ممن كان
فاسقا بالجوارح ولا يبالي عن معصية الخالق فكيف يعتمد عليه في ترك الكذب
والتحقيق ان انكار حصول الظن مطرح لا وجه له كما ترى بالعيان ان كثيرا ممن
لا يجتنب عن اكل مال الحرام انه يهتم في الصلوة وترك الشرب والزنا وغيرها و
كذا كثيرا ممن هو مبتلى بانواع الفسق وانه لا يستخف بكتاب الله وساير شعاير الدين
وكذا الكذب خصوصا في الرواية بالنسبة الى الائمة كما هو ظ كلام الشيخ رحمه الله وظهور
ساير الفسوق عن بعضهم في نظره الكذب على الامام لا يوجب عدم حصول الظن
بصدقه وكذا اذا كان طبيعته مجبولة على الاجتناب عن الكذب نعم ان كان
ترك الكذب بمحض الخوف عن الله تعالى وعد عليه لا يحصل الظن بصدقه وربما هو
اعظم منه ما دل على عدم الاعتناء بوعيده تعالى ونواهيه فالاقوى اذاً ما ذهب
اليه الشيخ ويرجع هذا في الحقيقة الى التثبت الاجمالي او الى مطلق العمل بالظن عند
انسداد باب العلم ومن جميع ما ذكرنا ظهر لك حال الحسن من اقسام الخبر وان حجيته
ايضا من جهة حصول التثبت الاجمالي وهو تابع لما ذكروه في مدح الرجل فيتبع ما افاد
دون غيره واما الضبط فلا خلاف في اشتراطه اذ لا اعتماد ولا وثوق الا مع
الضبط لانه قد يسهو فيزيد في الحديث او ينقص او يغير او يبدل بما يوجب اختلاف
الحكم واختلاف المقصود وقد يسهو عن الواسطة مع وجودها وبذلك قد يحصل
الاشتباه بين السند الصحيح والضعيف وغيرها والمراد به من يغلب ذكره سهوه

لان

لان لا يسهو ابدا والا لما صح العمل الا عن معصوم عن السهو وهو باطل اجماعا عن العاملين
بالخبر بمفهوم الاية المقتضي لقبول خبر العدل مطلقا مختص بالضابط لاشعار المنطوق
به من حيث التعليل ولاجماعهم ظاهرا واما بناء على العمل بمقتضى الدليل الخامس فالامر
واضح فالامر واضح ومراد علماء الرجال حيث يقولون في مقام التزكية فلان
ثقة هو العدل الضابط اذ لا وثوق الا مع الضبط ولذلك اختاروا هذا اللفظ
لا يقال ان العدالة كافية عن هذا الشرط لان العدل لا يروي الا ما تحقق لانا
نقول ان العدل لا يكذب عن عمد لا عن سهو فانه قد يسهو عن كونه غير مضبوط
عنده او عند كونه ساهيا والظاهر انه يكفي في اطلاق الضبط كثرة الاهتمام في نقل
الحديث بانه بمجرد سماع الحديث يكتبه ويحفظه ويراجعه ويتداوله بحيث يحصل له
الاعتماد وان كان كثير السهو اذ ربما يكون الانسان متفطنا ذكيا لا يغفل عن درك
المطلب حين الاستماع ولكن يعرضه السهو بعد ساعة او اكثر فمثل هذا اذا كتب في
اتقن حين السماع فقد ضبط الحديث وهو ضابط ومثل هذا يمكن ان يجاب عما
روي ان حبيب الخثعمي ممن وثقوه في الرجال مع ان في ما روي في انه سال اباعبد الله عليه السلام
فقال اني رجل كثير السهو فما احفظ على صلوتي الحديث ويمكن ان يوفق وجه ان
كثرة السهو في الصلوة لا ينافي الضبط في الرواية وان المراد كثير الشك لكثرة
استعمال السهو في الشك واعلم ان معرفة الضبط ايضا اما يحصل بممارسة حال
الراوي باختبار رواياته واعتبارها بروايات الثقات المعروفين بالضبط
والاتقان وموافقتها لها من حيث المعنى غالبا او بشهادة العدول وقد ذكرنا
ان قولهم ثقة شهادة على ذلك المعتبر في شرايط الراوي هو حال الاداء
لا حال التحمل كما اشرنا اليه في الصبي فلا اشكال في جواز الرواية عمن تاب ورجع
عما كان عليه من مخالفته في دين او فسق في حال الاستقامة وكذا في عدم الجواز

عمن خلط بعد الاستقامة في حال الخلط ان كان فسقا مطلقا وعلى المشهور ان كان خطأه
في المذهب ايضا قال الشيخ في العدة واما ما يرويه الغلاة والمتهمون والمضعفون وغير هؤلاء
مما يختص الغلاة بروايته فان كانوا ممن عرف لهم حال استقامة وحال غلو عمل بما رووه
حال الاستقامة وترك ما رووه في حال خطائهم فلاجل ذلك عملت الطائفة بما رواه ابو الخطاب
محمد بن ابي زينب في حال استقامته وتركوا ما رواه في حال تخليطه وكذلك القول في احمد بن
هلال العبرتائي وابن ابي العزاقر وغير هؤلاء فاما ما يروونه في حال تخليطهم فلا يجوز
العمل به على كل حال انتهى ومقتضى ما ذكرنا ترك رواياتهم مع جهل التاريخ الا ان
يكون موثقا عندنا عملا بالموثق كما هو الاظهر وقد يتامل في ذلك لان خطاء مثل
ابي الخطاب لم يكن بعنوان السهو والغفلة بل لوجهته الاهواء الفاسدة الى تعمد الكذب
والظاهر انه لم يكن في المدة التي لم يظهر منه الكفر بريئا عن غاية الشقاوة لكن جعل
اخفاء المعصية واظهار الطاعة وسيلتين الى ما اراد من الرياسة واضلال الجماعة
فكيف يمكن الاعتماد على روايته ورواية امثاله في وقت من الاوقات وربما يجعل
هذا مؤيدا بضعف القول بكون عثمان بن عيسى وعلي بن ابي حمزة ثقتين اقول فما نراه
من اخبار امثال هؤلاء قد عمل به الاصحاب ولم يظهر لنا تاريخ الرواية فعلينا ان نرجع
الى القراين الخارجية اذ لعلهم عملوا بها لاعتمادهم على القراين الخارجية لا لكون الرواية
في حال الاستقامة فعلينا ان نجتهد في القراين ايضا ومن القراين المفيدة للرجحان هو
عمل جمهور الاصحاب والحاصل ان المعيار في امثال ذلك قوة الظن من القراين الخارجية
فلو بدا لنا علو التخصيص فمثل ما يرويه الاصحاب عن الحسين بن بشار وعلي بن اسباط
ممن كانوا من غير الامامية ثم تابوا ورجعوا واعتمد الاصحاب على رواياتهم ومثل
علي بن محمد بن رباح وعلي بن ابي حمزة واسحق بن جرير من الواقفية الذين كانوا على الحق ثم وقفوا
وروى عنهم ثقات الاصحاب وصرح اجلاء المتاخرين بقبول رواياتهم مع جهل التاريخ فيمكن

الوثوق

الوثوق على رواياتهم لاجل ما ذكر لان المعهود من حال الاصحاب للائمة كمال اجتنابهم
من الواقفية وامثالهم من فرق الشيعة وكان معاندتهم معهم وتبريهم عنهم ازيد منها
عن العامة سيما الواقفية حتى انهم كانوا يسمونهم الممطورة اي الكلاب التي اصابها المطر
ويتنزهون عن صحبتهم والمكالمة معهم وكان ائمتهم يامرونهم باللعن عليهم والتبري
عنهم فرواية ثقاتهم واجلائهم عنهم قرينة على ان الرواية كانت حال الاستقامة
او ان الرواية عن اصلهم المعتمد المؤلف قبل فساد العقيدة او الماخوذ عن المشايخ
المعتمدين من اصحابنا ككتب علي بن حسن الطاطري فان الشيخ ذكر في الفهرست انه
روى كتبه عن الرجال الموثوق بهم وبرواياتهم قال المحقق البهائي في كتاب مشرق
الشمسين والظاهر ان قبول المحقق طاب ثراه رواية علي بن حمزة مع شدة تعصبه في مذهبه
الفاسد مبني على ما هو الظاهر من كونها منقولة من اصله وتعليله ربما يشعر بذلك فان الرجل
من اصحاب الاصول وكذا قول العلامة بصحة رواية اسحق بن جرير عن الصادق ع فانه ثقة من اصحاب الاصول
ايضا وتاليف امثال هؤلاء اصولهم كان قبل الوقف لانه وقف في زمن الكاظم عليه السلام مما بلغنا عن مشايخنا
قدس الله ارواحهم انه كان من دأب اصحاب الاصول انهم اذا سمعوا من احد الائمة حديثا
بادروا الى اثباته في اصولهم لئلا يعرض لهم نسيان لبعضه او كله بتمادي الايام وتوالي الشهور
والاعوام تعرف عدالة الراوي بالملازمة والصحبة المتاكدة حتى يظهر ثبوتها له
او ضمنا وباشتهارها بين العلماء واهل الحديث كالصدوق وغيره فان علماء الرجال
لم يذكروا له توثيقا واستشهادهم بذلك كفانا عن غيره وبشهادة القراين الكثيرة
المتعاضدة مثل كونه مرجع العلماء والفقهاء وكونه ممن يكثر عنه الرواية من لا يروي
الا عن عدل ونحو ذلك من القراين وبالتزكية من العالم بها اما بان يقول هو عدل
او ما شابهه او بقبول شهادته ان كان ممن يرى العدالة شرطا او نحو ذلك واختلفوا

فى ان الواحد هل يكفى فى التزكية او لا بد من التعدد على قولين وبنى كثير منهم ذلك
على ان التزكية رواية او شهادة فعلى الاول يكفى دون الثانى ولا بد فى ذلك
من تمهيد مقدمة وهو ان الرواية والشهادة والفتوى كلها من افراد الخبر المقابل
للانشاء والشهادة فى اللغة اخبار عن اليقين وعلى ما عرفه الفقهاء اخبار
جازم بحق لازم للغير من غير الحاكم فحكم الله ورسوله وخلفائه والحاكم ليس بشهادة
وقال الشهيد ره فى القواعد الشهادة والرواية يشتركان فى الجزم وينفردان
فى ان المخبر عنه ان كان امرا عاما لا يختص بمعين فهو الرواية كقوله ع لا شفعة فيما لا يقسم
فانه شامل لجميع الخلق الى يوم القيمة وان كان لمعين فهو الشهادة كقوله عند الحاكم
اشهد بكذا لفلان وقد يقع لبس بينهما فى صور الاول رؤية الهلال فان الصوم
مثلا لا يتشخص فهو رواية ومن اختصاصه بهذا العام دون ما قبله وما بعده بل هذا
الشهر فهو كالشهادة ومن ثم اختلف فى التعدد والثانى المترجم عند الحاكم من حيث
يصير عاما للترجمة ومن اخباره عن كلام معين والاقوى التعدد فى الموضعين
الثالث المقوم من حيث انه منصوب لتقويمات لا نهاية لها فهو رواية ومن انه الزام لمعين
فهو شهادة الرابع القاسم من حيث نصبه لكل قسمة ومن حيث التعيين فى قضية الحال
الخامس المخبر عن عدد الركعات والاشواط من انه لا يخبر عن الزام حكم لمخلوق بل للخالق سبحانه
وتعالى وهو كالرواية ومن انه الزام لمعين كالشهادة السادس المخبر بالطهارة
او النجاسة تردد فيه لتجاسر الشهادة ويمكن الفرق بين قوله طهرته ونجسته لاستناده
الى الاصل هناك وخلافه فى الاخبار بالنجاسة اما لو كان ملكه فلا شك فى القبول
السابع المخبر عن دخول الوقت الثامن المخبر عن القبلة التاسع الخارص والاقرب فى
هذه الخمسة الاكتفاء بالواحد فى الاخبار بالنجاسة الا ان يكون يده ثابتة عليه

باذن

باذن المالك اما المفتى فلا خلاف فى انه لا يعتبر فيه التعدد وكذا الحاكم لانه ناقل عن
الله تع عز وجل الى الخلق فهو كالراوى ولانه وارث النبى ص او الامام الذى هو واحد
واما قبول الواحد فى الهدية وفى الاذن فى دخول دار الغير فليس من باب الشهادة ولا
لانه رواية اذ هو خاص بل هو شهادة لكن اكتفى فيها بالواحد عملا بالقرائن المفيدة
للقطع ولهذا قبلوا وان كان صبيا ومنه اخبار المراة فى اهداء العروس الى زوجها
ولو قيل بان هذه الامور قسم ثالث خارج عن الشهادة والرواية وان كان شبيها
للرواية كان قويا وليس اخبارا ولهذا لا يجب الامين المخبر عن هلك شاهد ولا دابة مع
قبول هلك وحده هنا مذكا وميتة لما فى يده وقول الوكيل بعت او انا وكيل او هذا
ملكى انتهى ما اردنا ذكره اقول ولا يخفى على المتامل فى كلامه ره ما فيه من المسامحة
فى البيان واشتباه ما هو المقصود من الرواية والشهادة ووجه التفرقة بينهما وحكمهما
فان من يقول بان الواحد يكفى فى الرواية دون الشهادة ان اراد بالرواية هو
الخبر المصطلح الذى هو واحد من ادلة الفقه بناء على حجية خبر الواحد لا مطلق الخبر المقابل
للانشاء فهو لا ينتج لانه لا ينفتح للتفريعات الذى ذكره وهو من حكاية رؤية الهلال
والمترجم وغيرهما مما ذكره ولا لجعل التزكية رواية بهذا المعنى مثلا كما لا يخفى وان قيل
ان المراد مقابلة الشهادة لسائر افراد الخبر والغرض من الرواية هو سائر افراد الخبر
فيشمل الخبر المصطلح وغيره ايضا ففيه انه لا ينفتح لاشتراط كون المخبر عنه فى الخبر عاما او
فى الشهادة خاصا اذ قد يكون المخبر عنه فى الخبر خاصا مع كونه غير شهادة كاخبار
زيد بمجىء ولده من السفر مثلا مع ان اكثر الروايات اخبار عن الخاص لانه اخبار عن سماع خاص
او رؤية خاصة فان قول الراوى قال النبى ص او الامام ع كذا اخبار عن جزئى حقيقى
وان اعتبر نفس الزام الحق فى الشهادة فلا وجه لتخصيص الفرق بالتخصيص والتعميم كما لا يظهر

بالتخصيص

منفردة فى اول كلامه ولا تخصيص لحق بالمخلوق فى الشهادة كما يظهر من اواسط كلامه
اذ قد يكون الشهادة فى حق الله تع كالشهادة على شرب الخمر لاجراء الحد وجعله
الامور المذكورة قسما ثالثا ايضا بناء فى ارادة المعنى الاعم ايضا والظ ان مرادهم من الرواية
هنا مطلق الخبر غير الشهادة لا الخبر المصطلح فالتقرير الواضح ان كل خبر يسمع فيه
الواحد الا الشهادة وهو اخبار جازم عن حق لازم للغير من غير الحاكم ووجه ان
اقوال المسلمين وافعالهم محمولة على الصدق والصحة كما حقق فى محله وذلك يقتضى الا
كتفاء بالواحد فى الجميع وذلك فيما لا يسرى حكمه الى غير المخبر واضح واما اذا اوجب
تكليفا للغير فيما رضه اصالة البراءة عن التكليف فلا بد فى اثبات التكليف من ظن
بالصدق ازيد من كونه قول المسلم ليرفع الظن الحاصل باصل البراءة وهو اما بعدالة
الراوى علاوة على الاسلام او بالتثبت المحصل للظن بالصدق فهذا خبر مثبت
للتكليف اذا كان مع ذلك معارضا بفعل مسلم اخر او قوله وكان فى واقعة بعينها
خاصة فقد ينبغى فيه التعدد كما فى الشهادة فلا بد من ملاحظة ادلة حجية خبر
الواحد هل يفيد حجية الخبر المصطلح او مطلق خبر الواحد وقد عرفت ان اية النفر
ظاهرة فى الفتوى غاية دخول المصطلح فيه ايضا واما غيرها فلا واما اية النبأ
فهو وان كان اعم من ذلك لكنه بناء على ما ذكروه من اشتراط عموم المخبر عنه فى الخبر فانه
اعم من ذلك بل حكاية ولهذا هو شان نزول الاية واقعة خاصة وهى بالشهادة
اشبه كيف كان فالشهادة داخلة فيه ولذلك استدل الفقهاء فى رد شهادة الفاسق
والمخالف بهذه الاية وح فلا دلالة فيها على قبول الواحد اذ مقتضاها الابد ان يكون
اذا كان عادلا لا يجب التوقف من حيث تحصيل الصدق بل يجوز العمل به فى الجملة
وان كان ذو حجة كونه احد شطرى البينة وذلك لا يفيد الا جواز العمل فى الجملة

العمل

العمل اذا كان واحدا مط كما هو المط وارادة المعنيين معا بالنسبة الى الشهادة و
غير الشهادة استعمال للفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى وهو باطل كما حققناه سابقا
ومحل الاصل والظن من الاية العمل بالواحد واقول بان الشهادة تخرج بالدليل مع
كون الاية واردة فيما هو من باب الشهادة على ما هو شان نزول الاية على اشكال
سيما وهو يستلزم تخصيص المنطوق بالخبر ايضا لان الظن الحاصل بالتثبت لا يفيد
فى الشهادة واما الاجماع فمخصوص فى الخبر المصطلح واما الدليل الخامس فهو لا يفيد
الا اعتماد على الواحد من جهة انه خبر الواحد بل لانه ظن ولا مناص عن الظن عند
انسداد باب العلم فالحق والتحقيق ان هذا البناء باطل اذ ليس فى الكل باب الخبر
المصطلح ولا دليل على كفاية الواحد بالخصوص فى غير الشهادة من اقسام الخبر ولا
دليل على كونه من باب الشهادة لعدم صدق تعريفها عليه عند التامل فان المراد
من التزكية ليس اثبات حق لازم للمخلوق او الخالق ولذلك افادته بالاخرة بعد
التعليل بالرواية تسبب التعديل لاشتراك الورود فى الخبر والشهادة مع ان العلم بحجة
فى الشهادة غالبا بخلاف ما نحن فيه لاستحالة العلم بالعدالة عادة سلمنا انه شهادة
لكن لا دليل على وجوب التعدد فى مطلق الشهادة فان بعض الاصحاب قد اعتبر الواحد
فى بعض المواد بل اعتبر المراة الواحدة ايضا فى بعض الاحيان ولا دليل على عدم التزكية
مما يقبل فيه الواحد فالاولى وان يقال ان ذلك من باب الظنون الاجتهادية المرجوع
اليها عند انسداد باب العلم وليس من باب الشهادة ولا الرواية المصطلحة ثم انه
يمكن توجيه كلام الشهيد ره حيث قال وينفردان فى ان المخبر عنه بان المراد
ان العموم انما يوجد فى الرواية دون الشهادة لا ان المخبر عنه فى الرواية دائما يكون
عاما وليس مراده ان يكون الشهادة دائما مخصوصة وهو كك ومراده بيان احد المميزات

لا المجموع حتى يرد ان بينهما فرق اخر وهو ان الشهادة اخبار جازم لازم للغير
البتة ولا يلزم ان يوجد ذلك في الرواية بل ولا يوجد فيها الا على سبيل التبعية
ولا استلزام كالفتوى واما قوله فان الصوم مثلا لا يتخصص بمعين فلا وجه له
لان الاخبار عن دخول الهلال اخبار عن المتخصص لا عموم فيه بالمرة وذلك لانه يوجب
اثبات حق الله تعالى وهو الصوم الخاص الحاصل في الشهر الخاص على عباده كاثبات
الحد على شارب الخمر وتوهم عموم الصائم والمفطر مدفوع بان المراد بالعموم والخصوص
هنا ان اكثر الروايات مفيد الحكم الموضوع مفروض ان لم يتحقق ولم يشخص
تحققه كالفتاوى فقوله لا تستقر فيما لا تقيم مبنى وجبها لا تقيم فحكمه انه لا تستقر فيما الا ان
الاملاك الموجودة الغير المشغولة حكمه كذا بخلاف رؤية الهلال فانه يثبت الصوم و
الافطار لواجد ما لشرائط من الحيوة والعقل والبلوغ وغيرها بالفعل بل لاهل البلاد
الخاصة بخلاف مثل يجب الصوم للرؤية والفطر للرؤية وكذا الشهادة على الوقف العام
وان المصلحة العامة مصلحة خاصة وورد عليها الوقف بالخصوص حقيقة متعين من حيث
المورد وان لزم الشيوع والاستغراق بالتبع في افراد الموقوف عليه واشخاصه وكذا
الشهادة على النسب فانها تثبت شيئا معينا خاصا ولكن الانتساب الى اخر الابد
يتبعه واما المترجم فهو ايضا اخبار عن جزئي معين متشخص وتوجيه كلامه في العموم
هنا بان يوجه مراد المترجم ان كل من يقول بحمل هذا الكلام فمراده هذا ولا يخفى بعده
واما القاسم والمقوم فظهر توجيه العموم فيه مما ذكرنا في المترجم والتوجيه فيهما
اظهر من المترجم واما قوله الخامس المخبر عن عدد الركعات والاشواط اصلا فنجيبه مما قدمنا
من عدم انحصار الشهادة في حق الخلق ثم ان تحقيق هذه المسائل والتكلم في كلها وتحقيقها
وظيفة هذا الكتاب وحفظ الاصول في هذا الباب لتفرقة بين الشهادة وغيرها

لاخبار

من الاخبار حتى يجعل الشهادة اصلا ويطلب فيها العدد وهو مشكل اذ كلما ذكره
من المميزات للشهادة كثيرا ما تخلف عن العدد فدعوى لزوم العدد في الشهادة الا
ما اخرجه الدليل ليس باولى من دعوى كفاية الخبر مطلقا الا ما اثبته الدليل فالمتبع
هو ما اقتضاه الدليل في خصوص المقام الا ان يتمسك بالاستقراء وتتبع موارد الاحكام
فانه يتضح كون الاصل فيها العدد وان ما اكتفى فيه بالواحد فانما خرج بدليل
خاص نعم الكلام في الفرق بين الفتوى والحكم وهو ان الفتوى هو اخبار عن الله تعالى
بان حكمه في هذه القضية كذا ومن خواصه عدم المنع من مخالفته من المجتهد والمقلد اما
المجتهد فظاهر واما المقلد فلان له ان يستفتي عن اخر ومع التعدد يتخير والاعلم ثم
الاورع ومع التساوي يتخير والحكم هو انشاء اطلاق او الزام في المسائل الاجتهادية
وغيرها مع تقارب المدارك فيها مما يتنازع فيه الخصمان لمصالح المعاش هكذا
عرفه الشهيد في قواعده وحكم انه لا يجوز لغيره نقضه وان كان مجتهدا مخالفا في الرأي
لاستلزام ذلك عدم استقرار الاحكام والمصلحة في شرع الاحكام هو حصول النظام
وذلك ينافيه وقال في عد ما الانشاء يخرج الفتوى لانها اخبار والالزام قد
الالزام نوع الحكم وغالب الاحكام الزام وقيد الاطلاق باطلاق محبوس لعدم
ثبوت الحق عليه او باطلاق من لم يدعى رقيته بلا بينة وغيره ذلك وقوله تقارب
المدارك في مسائل الاجتهاد يخرج ما ضعف مدركه جدا كالعول والتعصيب
وقتل المسلم بالكافر فانه لو حكم به حاكم لوجب نقضه لمصالح المعاش يخرج العبادات
فانه لا مدخل للحكم فيها فلو حكم الحاكم بصحة صلوة زيد لم يلزم صحتها بل ان كانت صحيحة
في نفس الامر فذاك والا فهي فاسدة وكذا الحكم بان مال التجارة لا زكوة فيه او
ان الميراث لا خمس فيه فان الحكم به لا يرفع الخلاف بل لحاكم غيره ان يخالفه

في ذلك نعم لو اتصل بها اخذ الحاكم ممن حكم عليه بالوجوب مثلا لم يجز نقضه فالحكم المجرد عن
اتصال الاخذ اخبار كالفتوى واخذه للفقراء حكم باستحقاقهم فلا ينقض اذا كان في
محل الاجتهاد ولو اشتملنا الواقعة على امرين احدهما من مصالح المعاد والاخر من مصالح
المعاش كما لو حكم بصحة حج من ادرك اضطراري المشعر وكان نائبا فانه لا يرتفع برا
ذمة النائب في نفس الامر ولكن يؤثر في عدم رجوعهم عليه بالاجرة انتهى وسيجيء تحقيق المقام
في اواخر الكتاب اذا تمهد هذا فنقول ذهب الاكثر ومنهم الى كفاية المزكي الواحد في الرواية
وهو مذهب ... وذهب المحقق ومن تبعهم الى انه لا يقبل في تزكية الشاهد وهو
شهادة عدلين وعن بعض العامة عدم اعتبار التعدد فيها فلنقدم الكلام في معنى
هذا النزاع ثم نتعرض الى ذكر ادلة الاقوال فانه غير محرر في كلام القوم واقول ان
حجية خبر الواحد اما من حيث انه ظن كما هو مقتضى الدليل الخامس او من حيث هو خبر
كما هو مقتضى اية النبأ او من حيث انه خبر المصطلح اعني المروي عن المعصوم كما هو مقتضى الا
ستدلال بالاجماع ثم ان اشتراط العدالة لا معنى له على الاول الا باعتبار اعلام طرق
الظن والتنبيه عليها والتنبيه على ان خبر الفاسق لا يفيد الظن كما اشرنا اليه سابقا واما
على الثاني فمقتضاه قبول خبر العدل مطلقا سواء كان رواية مصطلحة او شهادة او
غيرهما ولذلك استدل الاصحاب باية النبأ على اشتراط عدالة الشاهد ايضا او
مقتضاه قبول خبر العدل الواحد في التزكية مطلقا ولما ثبت بدليل خارجي اشتراط التعدد
في نفس الشهود فيرجع الكلام هنا في ان التزكية شهادة ام لا وبعد ثبوت كونها شهادة
فلا فرق بين الراوي والشاهد وكذا مع عدمه فالقول بالتفصيل لا معنى له اذ عدالة الراوي
ان ثبت بتزكية الواحد فهو عدل يجوز قبول شهادته ايضا والاقتضاء بهو الامثلة فقبل
في قبول الرواية ايضا لان معنى العدالة شيء واحد ولا معنى لكون الشخص عادلا بالنسبة الى

امر

امر دون امر واما ما يفهم من كلام الشهيد في الدراية من الفرق بين عدالة الراوي وغيره
فيه ان مراده ان مجرد الوثوق بالصدق كاف وان لم يحصل ذلك عدالة وان كان فاسقا
بالجوارح فلا ينفع في محل النزاع اذ هو مطرح نظر جميع العلماء فلا بد ان يوافق مذاق
الجميع فيرجع الكلام في هذا الفرق ايضا الى ان المدار هو حصول الظن وان مجرد حصول الظن
يكفي في الرواية وهو رجوع الى الوجه الاول اعني الاعتماد على الدليل الخامس وجعل المعيار
هو مطلق الظن فلا يفيد ذلك اثبات اشتراط العدالة في الخبر من حيث انه خبر والحاصل
ان سبيل العلم بالاحكام الشرعية اذا كان منسدا فالمدار على الظن والظن يحصل
بالخبر بمجرد تعديل واحد واما اثبات حقوق الله او حقوق الناس فالمدار فيها
على العلم او البينة او اليمين فلم يحصل المناص فيها في العمل بمطلق الظن فمثل اخبار الطبيب
عن اثبات اللحم وشد العظم للرضاع وعن كون الصوم مضرا للمريض واخبار اهل الخبرة
بالقيمة والارش ونحو ذلك فهو مثل الفتوى فيكفي فيه الواحد ولا وجه للحكم بوجوب
الاثنين كما وقع من بعض الفقهاء ونوضحه ان الاحكام الشرعية المتعلقة بالموضوعات
التي ليس بيانها وظيفة الشارع مثلا ان يقول يجوز الصلوة في الخز او نبات اللحم محرم
او المرض مبيح الافطار ونحو ذلك لا شبهة في انها انما تعلقت بما هو في نفس الامر كذلك فان
حصلت للمكلف العلم به فهو والا فيرجع الى الظن لاستحالة التكليف بالمحال والعدالة من
القبيل فالمعتبر في الصبي واهل الخبرة والمزكي هو كونه معتمدا بحيث يحصل الظن فلم يبق لك
من الرواية ولا من باب الشهادة بخبر هؤلاء بالنسبة الى كون ما ذكروه مطابقا لنفس الامر
بمعتقدهم وبحسب ظنهم واعتبار العدالة في هؤلاء لاجل حصول الاعتماد بعدم كذبهم
في ذلك وعدم مسامحتهم في اجتهادهم فيفيد تحصيل الظن بل قد يكتفى بما يحصل الظن وان
كان لم يكن اهل الخبرة فاسقا بل وكافرا ايضا بل ظاهر الفقهاء جواز الاعتماد على كلام

الاطباء اذا اخبر بالوثوق مطلقا وهو مقتضى الاخبار الواردة في مسئلة القيام في الصلوة
ومقتضى ذلك اية التثبت عند خبر الفاسق بما تعدّ الظن فالاصل يقتضى الاكتفاء
بالواحد في مطلق التزكية الا ان تزكية الشاهد خرج بالدليل من الاجماع كما ادعاه
بعضهم ولاجل ما ذكرنا في مقابلة حق المسلم ولذلك حضر حمل افعال المسلمين واقوالهم
على الصحة عاما لم يعارضه مثلا او اذى مسرع تاملا في الاخيرة لكون الخبر ايضا قد يكون
كك كما اشرنا اليه سابقا وانه ايضا قد يثبت حقا على احد بالاخرة ولكن يبقى
الاشكال الذى اوردناه اولا من ان العدالة شئ واحد والمشروط بالعدالة
مشروط بمهية العدالة فحتى ثبت بسبب ثبوت العدالة تحقق العدالة في الخارج و
يحصل شرط القبول في شروطها فما معنى الفرق واى معنى الاجماع على ثبوت العدالة
في الرواية دون الشهادة ويمكن دفعه بان المراد ان قبول شهادة العدلين موقوف
على كون مزكيها اثنين دون الرواية لا ان ثبوت العدالة فيها مشروط بتزكية اثنين
دون الرواية فهو شرط القبول العدلين لا لثبوت العدلين واما مثل مترجم القاضى
واخبار المقلد مثلا بفتوى المجتهد واعلام الماموم الامام لو وقع عما شك فيه ولجا
النائب عن ايقاع الحج ونحو ذلك فيكفى فيها الواحد لانه خبر ويعتبر فيه العدالة الظنية
الحاصلة من تزكية واحد واما مثل الاخبار عن القبلة او الوقت او نحو ذلك فان كان
المراد الاخبار عن القبلة التى بناء علماء المسلمين عليها في هذا البلد وكذا الوقت فهو
اخبار وان كان المراد الاخبار عن اجتهاده فهو مثل ما مر من انه خبر عن مطابقة
ما اجتهد فيه فالخبر المطلق ما فوق عن حسية او ما هو في معناه من اهل الخبرة او شهادة
او بحر واخبار عن نفس الامر ويختلف حكمها بحسب ما ذكرنا فلاحظ وتامل وميز بينهما
حتى لا يختلط عليك الامر واما على الثالث فاثبات اشتراط العدالة اما من جهة

اية النباء وقد مر الكلام فيه ومقتضاه كفاية المزكى الواحد واما من جهة الاجماع فالاجماع
لم يثبت على ازيد من العدالة الثابتة بمزكى واحد فلنرجع الى ذكر ادلة الاقوال اما
المذهب المختار فاالنباء على الدليل الخامس كما هو العمدة في الاستدلال فظاهر لحصول الظن
بتزكية الواحد واما على غيره من الادلة فلاية النباء وتقريبه صدق النباء على التزكية
من جهة الاخبار عن موافقة المعتمد كما بينا ولكن نخدشه انه لا يدل الا على قبول في الجملة
كما مر الاشارة اليه في الشهادة الا ان يثبت بالعموم واخراج الشهادة بالدليل
كما اشرنا سابقا واما ما اورد عليه بانه مؤد الى حصول التناقض في مدلول الاية
لانه يدل على ان قبول خبر الواحد موقوف على انتفاء الفاسق في نفس الامر كما
وانتفاء الفسق في نفس الامر لا يعلم الا مع العلم بالعدالة فشرط قبول الخبر هو العلم
بالعدالة وخبر المزكى الواحد لا يفيد العلم وان كان عدلا فان اعتبرنا تزكية العدل
الواحد فقد عملنا بالخبر مع عدم حصول العلم بعدالة الراوى بعدم افادته العلم
وهذا تناقض فلا بد من حملها على ما سوى الاخبار بالعدالة تخلصا من ان المراد بالفاسق
الامرى والعادل النفس الامرى هو ما يجىء من اطلاق العادل والفاسق عليه فنفس الامر
هنا مقابل المجهول الحال لا مقابل المظنون الفسق والعدالة الاثرى انه يكفى في معرفة
العدالة بالاختبار والاشتهار وهما لا يفيدان العلم فالبائل العدلان ايضا لا يفيد
العلم فمن ختناه عادلا باحد الامور المذكورة فنقول انه عادل ويؤيده قولهم من وثق
وكذا المريض المبيح للتيمم والافطار وانبات اللحم وشد العظم وغير ذلك فانه يطلق على
ما هو مظنون انه كذلك والكلام فيها وفي العدالة على السواء سلمنا لكن لا ريب ان مع
انسداد باب العلم يكتفى بالظن في الاحكام والموضوعات جميعا مع ان اشتراط
العلم بالعدالة مستفاد من المنطوق فلا مانع من تخصيصه بمفهومها حيث افاد عمومه

ثبوله خبر العدل الواحد في التزكية وما قيل ان تخصيص المنطوق بالمفهوم ليس باولى من
العكس بل العكس اولى حينئذ فمراد ان المفهوم اذا كان اقوى يجب لمعاضدات الخارجية
فيجوز تخصيص المنطوق به وهو معتضد بالشهرة وغيرها من الامور التى ذكرنا مع انه مخصص
بشهادة العدلين جزما وهو لا يفيد العلم وذلك ايضا يوجب وهنا في عمومه وان كان
العام المخصص حجة في الباقى على التحقيق والمشهور بين المتاخرين في الاستدلال على هذا
المذهب هو ان العدالة شرط في الرواية وشرط الشئ فرعه والاحتياط في الفرع لا يزيد
على الاحتياط في الاصل وقد اكتفى في الاصل وهو الرواية بواحد ويكفى الواحد في
الفرع ايضا اعنى العدالة لو لا ذلك لزاد الاحتياط في الفرع على الاصل وانت خبير بضعف هذا
الاستدلال وشيد ان يكون مبناه القياس كما ذكره بعض العامة وما يظهر من بعض
الاصحاب انه قياس الاولوية ايضا ممنوع بل لا يبعد دعوى ان ثبوت الحكم في الاصل اقوى
منه في الفرع لان الاصل وهو الرواية معلوم انه ليس شهادة فلا يعتبر فيها التعدد وخبرها
بخلاف الفرع لاحتمال كونه شهادة كما ادعاه صاحب القول الاخر وان كان ضعيفا
على ما اخترناه وهذا قياس لم يقل به العامة ايضا وما قيل في دفع ذلك بان الاصل مشروط
بعدالة الراوى ومزكيها والفرع باثنين وهما المزكيان فالفرع لم يزد على الاصل فهو
مدفوع بانك تقبل رواية عدل واحد زكاه عدلان ولا تقبل تزكية عدل واحد زكاه
عدلان فلزم زيادة الفرع على الاصل والتحقيق في الجواب منع عدم جواز زيادة
الفرع على الاصل بهذا المعنى اذ لا دليل عليه من عقل ونقل وما قيل ان المتبادر من الشرط
ان لا يكون وجوده واعتباره زائدا على المشروط كما هو شان المقدمات وانكاره مكابرة
فيه منع كون ذلك لو سلم فانما هو من جهة التبعية لا من حيث هو الا ترى ان الايمان شرط
لصحة الصلوة مع ان وجوده واعتباره زايد على المشروط من جهة اعتبار التعيين فيه

والاكتفاء بالظن في المشروط وكونه من اصول الدين وهي من فروعه مع ان فرض التعدد في الفرع
دون الاصل ايضا موجود في الاحكام الشرعية فان بعض الحقوق يثبت بشهادة واحد
بل امراة واحدة كربع ميراث المستهل وربع الوصية مع ان تزكية الشاهد لا بد فيها من
عدلين واما ما قيل من ثبوت وجوب الحد بالقذف بخبر الواحد وهو مشروط بثبوت
القذف وبلوغ القاذف وكل منهما يتوقف ثبوته على الشاهدين ففيه نظر فانه ان
اريد من خبر الواحد حكم الحاكم فهو فرع الشهادة لا اصلها وان اريد منه الرواية الدالة
التى على اصل المسئلة فهو ليس بمشروط بثبوت القذف بالشاهدين بل المشروط
به هو اجراؤه في المادة المخصوصة وما قيل في دفعه من ان هذه شهادة وثبوت التعدد
فيه لا يوجب ثبوته في غيرها وبعبارة اخرى ان هذا مخرج بالدليل ففيه ان عدم زيادة
الفرع على الاصل ان سلم فهو قاعدة عقلية لا يقبل التخصيص مما يؤيد بطلان
اشتراط التعدد ان المدار في امثال زماننا تزكية الشيخ والنجاشى والعلامة و
امثالهم وهم ينقلون تعديل اكثر الرواة عن غيرهم وموافقة اثنين منهم في التزكية
انما تنفع لو علم ان مذهب كل واحد منهم في اشتراط التزكية العدد وهو غير معلوم
بل خلافه معلوم من حال بعضهم كالعلامة حيث اكتفى في كتبه الاصولية بالمزكى الواحد
فالقول باشتراط التعدد في امثال زماننا انما يتم لو كان هؤلاء المزكون عرفوا العدالة من
جهة المعاشرة او شهادة العدلين وان واتى للمشترط باثباته واحتج من اشترط اثنين
بانها شهادة ومن شانها اعتبار التعدد وقد يجاب بالمعارضة بانها
خبر ومن شانها قبول الواحد واثبت بعد التامل فيما ذكرنا في المقدمة تعرف ضعف المعارضة
نعم يتجه في الجواب منع كونها شهادة او لا ينبغى بحث بانه الاقسام الخبر الذى يقبل فيها
خبر الواحد لاية النباء او يدخل تحت ما هو من قبيل الفتوى وانه ظن من الظنون الا

الحاصلة لارباب الخبرة الكاملين كمعرفة المرض المضر والقيمة والارش وغير ذلك وان
اعتبر فيه الخبر ايضا بالعرض ايض من جهة انه اخبار عما يطابق الظنة او منع كلية الكبرى ثانيا
وسنده ما مر من ثبوت ربع ميراث المستهل وربع الوصية وثبوت هلال رمضان
برجل واحد عند بعض علمائنا وان امكن دفع بان اعتبار التعدد صار اصلا في ذلك
الشهادة من جهة تتبع الآيات والاخبار فخروج ما خرج بالدليل لا يضر بيقائه الباقي
تحت الاصل حتى تثبت بالمخرج فالاولى منع الصغرى والثاني ان مقتضى اشتراط
العدالة اعتبار حصول العلم بها ولا يحصل بالواحد واكتفينا بالعدلين مع عدم
افادة العلم لقيامه مقامه شرعا ويظهر جوابه مما اسلفنا سابقا من منع اعتبار
العلم فيه كيف وكل ما جعلوه طريقا لمعرفة العدالة لا يفيد الا الظن سلمنا لكنه انما
يلزم اذا امكن تحصيل العلم ومع انسداد بابه يكفي الظن كما مر وهو يحصل بالمزكي الواحد
ثم ان الظن الحاصل من تزكية الغير الامامي العادل اي مثل علي بن الحسين بن الفضال وغيره
لانه نوع تثبت وتبين بل ان الفضل ما يشهد به الاعداء ومقتضى طريقة المشهور
عدم الاعتبار مع الاقوى اعتباره لافادته الظن وهو على ما اخترناه من البناء على
الدليل الخامس في اصل حجية الخبر اوضح واما الجرح فالكلام فيه هو الكلام في التزكية
ونقل عن المحقق البهائي قولا بالفرق بين التزكية والجرح اذا اصدر عن غير الامامي
فقبل الاول دون الثاني والحق ما اخترناه لما ذكرناه ومن جميع ما ذكر يظهر انه
لا وجه للجرح في مثل ابان بن عثمان لاجل ما رواه الكشي عن علي بن الحسن بن
فضال انه كان من الناووسية فان كون الرجل غير امامي ان كان جرحا فالجارح
مجروح والا فلا وجه لكون ابان مجروحا على هذا انما هو خطأ من المحققين عن وكله
وذكرناه في القانون السابق فيه ما فيه الا ان يكون اطلاعه على هذا من جهة غير

هذه

هذه الرواية — اختلف الاصوليون في قبول الجرح والتعديل مطلقين بان يقول
فلان عدل او ضعيف من دون ذكر سبب العدالة والضعف على اقوال ثالثها قبوله
في التعديل دون الجرح ورابعها العكس وخامسها انهما ان كانا عالمين بالاسباب
قبلا والا فلا وسادسها القبول مع العلم بالموافقة فيما يتحقق به الجرح والتعديل
والاقوى الاول وعليه من العامة والخامس من تم والسادس هو مختار الشهيد الثاني
وقبله السيد عميد الدين في شرح التهذيب وهو الاقوى لنا على حجية الاولين انه ان كان من ذوي
البصائر بهذا الشان لم يكن معنى للاستفسار وان لم يكن منهم لم يصلح للتزكية وفيه
انه مع اختلاف المجتهدين في معنى العدالة والجرح وعدد الكبائر وغير ذلك فلا
يكفي كونه ذا بصيرة اذ لعله يبني كلامه على مذهبه ولا يعلم موافقته للحاكم والمجتهد
الا ان يقال انه مع عدم العلم بالموافقة واحتمال عدم الموافقة تدليس وظاهر العدالة
عدم التدليس وبذلك يندفع اشكال احتمال غفلته عن هذا المعنى فان المعيار هو الظن
وانت خبير بان الكلام في محل المنع نعم يتم ذلك فيما اذا كان تزكية لاجل عامة المكلفين
او لمن كان قوله حجة عليه ومن هذا يحصل الجواب عن اشكال مشهور وهو ان مذاهب
علماء الرجال غير معلومة لنا الان فكيف نعلم موافقتهم لما هو مختارنا في العدالة
حتى يرجع الى تعديلهم اذ هم يطلقون العدالة والجرح ولا نعلم سببه عندهم بل
ترى العلامة انه يعتمد بالتعديل على تعديل الشيخ مع انا لا نعلم مخالفتهما في المذهب
ولو سلم فلا احتمال ان يكون تعديلهم على وفق مذهبهم خاصة مع كونهم عالمين
بالاختلاف وتفاوت المذاهب مع ان تاليفهم انما هو للمجتهدين في باب النظر لا
لمقلديهم في زمانهم اذ لا يحتاج المقلد الى معرفة الرجال والظاهر ان المصنفين لمثل هذه
الكتب لا يريدون اختصاصها بمجتهدي زمانهم بل المقصود منها ان تبقى للعباد في مطلع دهر

قانون

سيما وطريقة اهل العصر من العلماء عدم الرجوع الى كتب معاصريهم من جهة الاستناد
غالبا وانما ينتفع بالمصنفات بعد موت مصنفها غالبا وسيما اذا بلغ عدالة زمان
غاية مقاصدهم في تاليف هذه الكتب بقاؤها ابد الدهر وانتفاع من يجيء بعدهم
منهم فاذا لوحظ هذا المعنى منضما الى عدالة المصنفين وورعهم وتقواهم وفطانتهم
ودقتهم يظهر انهم ارادوا بما ذكروا من العدالة المعنى الذي هو مسلم الكل حتى ينتفع
الكل واحتمال الغفلة للمؤلف عن هذا المعنى حين التاليف والانتفاع به في حق من
في غاية البعد سيما من مثل هذه الفحول الصالحين فلو قيل ان ما ذكرت معارض
بان ارادة المعنى الاعلى وان كان مستلزما لتعميم النفع ولكنه مفوت لفائدة
اخرى وهي انه قد يكون مذهب مجتهد من اللاحقين ان العدالة هو المعنى الادنى
فلم يعلم هل كان الراوي متصفا بهذا المعنى ام لا فلو لم يسقط المؤلف اعتبار هذا
المقدار لكان النفع اكثر قلنا مع ان هذا النفع بالنسبة الى الاول قليل لمهجورية القول
بكون العدالة هو ظاهر الاسلام عند المتاخرين فيرا انا نراهم كثيرا ما يمدحون الرجل
بمدائح كثيرة توجب العدالة بمعنى حسن الظاهر واكثر منه ومع ذلك لا يصرحون بعدالته
فمن لحق هو لا وليس مذهبه في العدالة هو المعنى الاعلى فليأخذ بمقتضى هذا المدح ويجعله
هذا عدالة وهذا من اعظم الشواهد انهم ارادوا بالعدالة هو المعنى الاعلى فيهم
لاحظوا الاطراف واخذوا بجامع النفع سيما وقولهم ثقة لا يحتمل مجرد ظهور الاسلام
مع عدم ظهور الفسق كما هو واضح بل الظاهر انه ليس مجرد حسن الظاهر ايض فان الوثوق
غالبا لا يحصل الا مع اعتبار الملكة ويؤيده ان العلماء اكتفوا بمجرد التعديل ولم يتاملوا
من الجهة هذا ولم يحصل تشكيك لهم من هذه الجهة ويظهر جواب حجة القول الثاني
فان اسباب الجرح والتعديل كلاهما مختلف فيهما فلا بد من بيانهما وفيه ان ذلك حسن

لو لم

لو لم يعلم الموافقة وعدم المخالفة وحجة القول الثالث وهو مذهب الشافعي وكثير من الاصحاب
اختلاف المذاهب في الاحكام الشرعية فربما جرح بما ليس جرحا وفيه انه لا فرق بين الجرح
والتعديل بل العدالة تابع للجرح فانها ترك لما هو موجب للجرح وما يقال ان التعديل يصعب
ذكر اسبابه لكثرة اسبابها بخلاف الجرح فانه يثبت بسبب واحد فلا ينفع في دفع هذا البحث
وحجة قول الرابع ان مطلق الجرح كاف في ابطال الثقة برواية المجروح وشهادته ليس مطلق
التعديل كذلك لتسارع الناس الى البناء على الظاهر فلا بد من ذكر السبب وفيه ايضا ما
مر ان الجرح مما يختلف فيه فكيف يكتفى بمطلقه في ابطال الاعتماد مع ان التسارع الى
على الجرح اغلب واقرب الى طباع الناس من العدالة لعدم اجتنابهم كثيرا من الظن
مضافا الى ان تسارع الناس الى البناء على الظاهر في العدالة مبني على القول المهجور
عند عامة متاخري اصحابنا بل واكثر متقدميهم ايض وحجة القولين الاخيرين
لا يحتاج الى البيان وكذا ضعفهما وقوة الثاني — اذا تعارض الجرح و
التعديل فقيل يقدم الجرح مط وقيل التعديل مط وقيل بالتفصيل فان امكن الجمع
بينهما بمعنى ان لا يلزم تكذيب احدهما في دعواه فيقدم الجرح لان التعديل لا ينافي
عدم الاطلاع ببعض ما يوجب الفسق وكلاهما صادق بمعنى انه معذور في اجتهاده
في التعديل وهذا مصدق في اخباره عن الفسق ولا فرق في ذلك بين التصريح
بسبب الجرح وعدمه وذلك لا يفيد مثل قول المعدل في جواب انه ثقة انه الكاذم
وقول الشيخ انه ضعيف لجواز اطلاع الشيخ على ما لم يطلع عليه المعدل وان لم يمكن
الجمع بينهما كان عين الجارح السبب ونفاه المعدل كما قال الجارح رايته في اول الظهر
يوم الجمعة شرب الخمر وقال المعدل اني رايته في ذلك الوقت بعينه انه يصلي فلا بد حينئذ
من الرجوع الى المرجحات كالكثرة والاعدلية والاورعية وغير ذلك ومن هذا القبيل قوة

الشيخ ومدح الكشي وثة لداود بن كثير البرقي ورواية في شانه ان الصم قال انزلوا
داود البرقي مني بمنزلة المقداد من رسول الله ومن سره ان ينظر الى اصحابنا رجل
من القائم فلينظر الى هذا بعد داود وقيل انه مواقع لما رواه قاينم وتضعيف النجاشي
وقول ابن الغضايري فيه بانه كان فاسد المذهب ضعيف الرواية لا يلتفت اليه
فرجح الى الاكثر سيما وتضعيف ابن الغضايري مما لا يعتمد عليه غالبا وان جبر
ضعفه لتضعيف النجاشي المعتمد والاقوى عندي وفاقا لجماعة من المحققين من اصحابنا
الرجوع الى المرجحات في المقام لانه ايضا غاية الامر هنا معارضة الظاهر النص فان الجرح
في حكم النص والتعديل في حكم الظاهر هنا ما صرح بالسبب الا في قولهم ضعيف او مجروح
ايضا ظاهر الظاهر قد يقدم على النص بسبب المرجحات كما مر الاشارة اليه في التحقيق ومن هذا
الباب تقديم قول النجاشي في داود بن حصين انه ثقة على قول الشيخ انه واقفي
فانه وان امكن القول بكونه موثقا جمعا بين القولين ولكن الظاهر من النجاشي حيث
يطلق الثقة ويسكت عن حال المذهب ان الرجل امامي فلا يمكن الجمع بينهما وكون
النجاشي اضبط من الشيخ مرجح كونه اماميا ان لم يكن فيه خصوصية كلام الشيخ وكذلك
الكلام في ترجيح تعديل الشيخ والنجاشي على جرح ابن الغضايري في ابراهيم بن سليمان
وغيره والحاصل ان المعتمد الرجوع الى المرجحات مط وكلما ذكرنا في هذا القانون
وسابقه من الشواهد على كون التزكية من باب الظنون الاجتهادية لا الرواية
والشهادة وان المعيار هو حصول الظن على اي نحو يكون كيف لا والمزكون لم يلقوا
اصحاب الائمة م وانما اعتمد واغلب مثل ما رواه الكشي وقد يفهمون منه ما لا دلالة
فيه اوفيه دلالة على خلافه بل وكل منهم قد يعتمد على كثير ممن تقدم عليه الحاصلة
بالاجتهاد ومن ذلك قد يتطرق الخلل من جهة فهم كلام من تقدم ايضا فضلا عن

علم

علم كونه موافقا للمتن او مخالفا مثلا ان مر دة وثق في صة حمزة بن بزيع مع انه لم يوثقه
احد ممن اعتمد عليه ثم ولعل توهمه من جهة عبارة النجاشي كما نبه عليه جماعة من المحققين فان
النجاشي قال في ترجمة محمد بن اسمعيل بن بزيع ان ولد بزيع بيت منهم حمزة بن بزيع
وذكر بعد ذلك كان من صالحي هذه الطائفة وثقاتهم ومراده محمد لا حمزة ولعلك
تقول فان كان الامر كذلك فيلزم ان يكون مثله مقلدا لمن تقدمه وكذلك من تقدم
لمن تقدمه فانهم فلما ثبت لهم عدالة الرواة من جهة الاشهاد كسلمان وابي ذر ومن هم
المزكين الذين عاشروا الراوي ومع ذلك فلم يميزوا بينهم ولم يفرقوا بين من ثبت
عدالته عندهم من مثل ما ذكر او من جهة الاجتهاد فيلزم من جميع ذلك جواز تقليد
المجتهد للمجتهد فاذا كان كذلك فلا فرق بين ما ذكر وبين ان يقول مثلا الكليني
مثلا ان ما ذكر من الروايات صحيحا او يقول ان هذه الرواية صحيحة مع كون السند
مشتملا على من لم يوثقه احد من علماء الرجال قلنا ان اشتراط العدالة في الراوي
اما الاجماع او للاية اما الاية ولا فلم يثبت الا على اشتراط بقبول الخبر من حيث هو خبر
والا فلا ريب ان اكثر الاصحاب يعملون بالاخبار الموثقة والحسنة والضعيفة المعمول
بها عند جلهم واما الاية فمنطوقها يدل على كفاية التثبت في العمل بخبر الفاسق
فضلا عن مجهول الحال وهذا نوع تثبت مع انا قد حققنا سابقا ان المعيار في حجية
خبر الواحد والمعتمد هو الدليل الخامس وان المعتبر هو حصول الظن وانا ذكرنا سابق الادلة
على فرض تسليمها لبيان امكان اثبات حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم
ايضا وكذا الكلام في اثبات العدالة فان مانع من الاعتماد على هذا الظن وليس ذلك
من باب التقليد لانه يفيد الظن للمجتهد كما يرجع الى قول اللغوي بل واجتهادات
المصنفين في اللغة وذلك لا ينافي حرمة تقليدهم في الفروع الشرعية فاذا حصل الظن

من جهة تصحيح في الرواية او تصحيح في السند او يحصل ظن اقوى من جهة تزكية غيره
للراوي صريحا او غير ذلك فيتبع ولا مانع عنه اعلم ان القول في المزكي والجارح
هو القول في الادلة المتعارضة فكما انه لا يجوز العمل بكل خبر حتى يتفحص عن معارضه
وبالعام قبل الفحص عن مخصصه فكذلك لا يجوز العمل بقول احد من علماء الرجال في
رجل معين حتى يتفحص عن معارضه هذا حال علماء الرجال بالنسبة الى رواة الاحاديث الا
واما مطلق التزكية والجرح فليس كذلك مثلا ان يزكي عادل في هذا الزمان رجلا
موجودا في هذا الزمان عند الحاكم مع عدم ظهور خلاف في ذلك نظير العام المسموع
من الامام حين المخاطبة وقد بينا الفرق بين زمان الغيبة والحضور في مبحث العمل
بالعام قبل الفحص عن المخصص ولا فرق بين قول النجاشي مثلا ان داود بن الحصين
ثقة وبين قوله في رواية كان هو في سنده مثلا صحيح في انه لا بد ان يراجع رجال
الشيخ وغيره في معرفة حال وجود المعارض عدم ويتطرق الاشكال في تصحيح
السند من جهة اخرى ايضا وهو احتمال الاشتباه في التعيين لرجل اذا كان الرجال
مشتركا فلا بد من الاجتهاد في تعيين المشترك كما ثبت ايضا ولا يتم العمل على ما ادى اليه
النظر في الجرح والتعديل في خصوص الرجل فالاعتماد على تزكية المزكي للرجل المعين
انما هو في تزكيته واما في السند المعين ففي ذلك وفي كون الرجل هو الرجل الذي
اثبت فيه العدالة والجرح هذا كله اذا تعين الرجل او السند واما اذا قال احد حدثني
عدل من اصحابنا فان كان ذلك المزكي والمزكي من جملة رواة اصحابنا الذين وقع
الخلاف في جرحهم وتعديلهم فلا يمكن الاعتماد لعدم امكان الفحص عن حاله بسبب جهالته
وكذلك لو قال رجالي في كتابه في حق حديث مجهول السند انه صحيح واما لو كان ذلك
في غيره وقع الاختلاف فيه كما لو اخبرنا احد في زماننا هذا وقال اخبرني عدل بكذا

فمكن

فيمكن الاعتماد عليه فاذا كان المخبر والسامع عارفين باسباب الجرح والتعديل متفقين
في الراي او مقلدين لمجتهد واحد اذا لم يكن المخالفة في الجرح والتعديل في هذا المسلك موجودا
في حق العدل واما ما ذهب اليه المحقق من الاكتفاء بقول العدل حدثني عدل عادل
حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة
اذا لم يصفه بالفسوق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم
منه الفسوق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعني
نسبته الى بعض الرواة واهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول انتهى فهو في غاية البعد
مع قوله باشتراط العدالة في الراوي لعدم اقتضاء اصحابنا نفي العدالة ولعل مراده
ان هذا نوع مدح يوجب التثبت لتغييره بلفظ الصاحب المفيد للاختصاص ثم انه
لا فرق فيما تقدم جميعا بين ما اخبر عدل واحد او عدلان على القولين في اعتبار
المزكي الواحد او المتعدد كما لا يخفى اذا اسند العدل الحديث الى المعصوم
ولم يلقه او ذكر الواسطة مبهمة مثلا ان يقول عن رجل او عن بعض اصحابنا ويقال له المرسل
ففيه خلاف بين العامة والخاصة فقيل بالقبول مط وقيل بعدمه مط وقيل بقبوله ان كان
الراوي ممن عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل ابن ابي عمير والاول
منقول عن محمد بن خالد البرقي من قدماء اصحابنا ونسب ابن الغضايري الى ابيه
احمد ايضا والثاني احد قولي العلامة والثالث قوله الاخر وذهب الشيخ الى قبوله ان
كان الراوي ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة وهو الاشتراط ان لا يكون له معارض
من المسانيد الصحيحة ويظهر من المحقق التوقف والاقوى هو القول الثالث لا لان
ذلك تعديل للواسطة حتى يقال انه على فرض تسليم شهادة على عدالة مجهول العين ولا
يصح الاعتماد عليه لاحتمال ثبوت الجارح كما تقدم لانه يفيد نوع تثبت اجمالية اذ غاية

انا لعدل يعتمد على صدق الواسطة ويعتقد الوثوق بخبره وان لم يكن من جهة العدالة
عنده ايضا ولا ريب ان ذلك يفيد ظنا بصدق خبره وهو لا يقصر عن الظن الحاصل
بمجرد التثبت ولذلك نعتمد على مسانيد ابن ابي عمير مثلا وان كان المروى عنه المذكور
ممن لم يوثقه علماء الرجال فان رواية ابن ابي عمير عنه تفيد الظن بكون المروى
عنه ثقة معتمدا عليه في الحديث لما ذكر الشيخ في العدة انه لا يروى ولا يرسل
الا عن ثقة ولما ذكره الكشى انه ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ولما
ذكروا ان اصحابنا يسكنون الى مراسيله وغير ذلك وكذا نظايره مثل البزنطى
وصفوان بن يحيى والحماديين وغيرهم والحاصل ان ذلك يوجب الوثوق ما لم يعارضه
اقوى منه وبالجملة حجية الخبر لا ينحصر في الصحيح وخبر العدل بل المراد من اشتراط العدالة
في قبول الخبر هو انه شرط في قبوله بنفسه واما من جهة ملاحظة التثبت والاعتضادات
الخارجية فلا ريب انه لا ينحصر الحجية في خبر العدل وغرضنا اثبات حجية مثل هذه
المراسيل لا اثبات ان امثالها صحيحة في الاصطلاح والواسطة عادل واحتج
على بوجوه اقويها امران الاول ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل
له لانه لو روى عن غير العدل ولم يبين حاله لكان ذلك غشا وتدليسا وهو مناف
للعدالة وفيه اولا انه لا يتم فيما اسقط الواسطة لا فيما ابهمه وثانيا انه يتم لو انحصر
امر العدل في روايته عن العدل او عن الموثوق بصدقه وهو ممنوع كما لا يخفى على من
تتبع وتفحص بل لك ما يظهر من كلام الصدوق في اول من لا يحضره الفقيه حيث قال انه
في هذا الكتاب ليس دأب المصنفين والثانى ان اسناد الحديث الى المعصوم يقتضى
صدقه لمنافاة اسناد الكذب العدالة فيتعين قبوله وفيه مع انه لا يتم في صورة
ابهام الواسطة انما يدل على كون الواسطة عادلة او موثوقا بصدقه وهو حق في

لمجهول

لمجهول العين فلعله جارح والاولى بناء على ما مر تحقيقه منع كون ذلك اسنادا حقيقيا
بل العلة بل الاسناد الظنى الحاصل بمجرد اخبار المسلم ويمكن دفعه بان الظاهر ان
العدل يعتبر ظنا فوق ذلك الظن بصدوره عن المعصوم فما يتكلم على عدالة
الاصل او التثبت الحاصل له المفيد لصدقه ودعوى ان الاسناد لا بد ان يكون من
جهة حصول العلم به في غاية البعد كما هو الغالب في الاخبار فلا انصاف ان ذلك
لا يخرج عن قوة سيما في غير المواعظ والمندوبات والمقامات الخطابية فان العدل لا
ينسب الى المعصوم في مقام بيان الاحكام الا ما حصل له الظن بالصدق اما من جهة
العدالة او التثبت وكلاهما يفيد الظن واحتج النافى مطلقا بما مر في الاشارة اليه من
ان شرط قبول الرواية معرفة عدالة الراوى ولم يثبت لعدم دلالة رواية العدل
عليه كما مر وان كان مثل ابن ابي عمير ايضا فان عدالة الواسطة ان ثبت باخباره
فهو شهادة منه على عدالة مجهول العين وان علم ذلك من استقراء مراسيله والاطلاع
من خارج على انه لا يروى الا عن ثقة فهو في معنى الاسناد ولا نزاع فيه ويظهر الجواب
عنه بما مر واحتج الشيخ لما ذكره اخيرا بعمل الطائفة على المراسيل مطلقا اذا لم يعارضها
من المسانيد الصحيحة فان اراد الاجماع فلم يثبت والا فلا حجة فيه على الاطلاق
لا خلاف بين اصحابنا ظاهرا في جواز نقل الحديث بالمعنى وذهب بعض العامة الى
المنع منه مطلقا وبعضهم في غير المرادف وشرط الجواز كون الناقل عارفا بمعاني الالفاظ
بوضعها او بالقرائن الدالة على خلافه وان لا يقصر الترجمة عن افادة المراد وان
على نقل بعضه على بعض اذا لم يكن مخلا بما ذكروا ان يكون مساويا له في الخفاء والجلاء
وعلله بعضهم بان الخطاب الشرعى تارة يكون بالمحكم وتارة بالمتشابه لحكم واسرار
لا يصل اليها عقول البشر وهو غير واضح اذ المتشابه اذا اقترن بقرينة تدل السامع

على المراد فلا يضر نقله بالمعنى فانه ليس متشابها عند السامع بل هو كاحد الظواهر فلا يضر
تغييره وان لم يقترن بقرينة فحمله على احد المعانى المحتملة من دون علم من جانب الشارع باطل
ولا معنى لاشتراط المساوات في الخفاء والجلاء بل الشرطان السابقان يكفيان
مؤنة ذلك نعم لو اريد مثل ما لو نقل غير السامع من الرواة والوسايط واداه بمعنى
ادى اليه اجتهاده بملاحظة ساير الاخبار والادلة فهو كذلك اذ ربما كان الرواية
في الاصل متشابها بالنسبة الى السامع ايضا والحكمة اقتضت ذلك او الحكمة اقتضت
ان يوصل الى المراد بالاجتهاد والفحص فلا بد للناقل من ذكر اللفظ المتشابه
وتعقيبه بالتفسير الذى فهمه وهذا ليس من باب النقل بالمعنى بل هو مسئلة اخرى ذكروه
بعنوان آخر وسنشير اليها اللهم الا ان يكون المراد انه لو ادعى المعصوم المطلب بلفظ
متشابه بالذات مبين للسامع بانضمام القرائن فيجب على الناقل ذكر هذا اللفظ المتشابه او ان
عقبه ببيان ما افاده بالقرائن من القرينة المبينة بانضمام احوال التحاور والتخاطب بناء
على الفرق بين اقسام الدلالات مثل ما حصل من المشترك مع القرينة او مع اللفظ
الاخر الذي في المعنى ويظهر من ذلك انه ينبغى مراعات النصوص والظواهر بل واقسام الظواهر
اذ في عدم مراعات ذلك يحصل الاختلال في مدلول الاخبار في غاية الكثرة
فاذا ذكر الامام لفظ الفرض ثم يعبر عنه بما هو مثلا او كذا في النصوص الظاهرة مثلا اذا قال الامام
لو بقي من اليوم مقدار صلوة العصر فهو مختص بها بل صلوة العصر ايضا اذ يتفاوت
الامر بين اللفظين بملاحظة شمول صلوة العصر لركعتى المسافر وما قام منه كصلوة
الخوف وامثال ذلك وكذا في صلوة العشاء ونصف الليل ومن اجل ذلك الفرق
افترقت في هذه المسئلة عن الاصحاب في جواز الاتيان بصلوة المغرب والعشاء
كليهما اذا بقى من نصف الليل مقدار اربع ركعات فانهم يخصونه بالعشاء او يشركون

بينهما

بينهما لما استفاض من النقل الصحيح ان من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت
فيصدق على هذا انه يدرك وقت الصلوتين وان لم يدرك وقت الثلث الاربع
وبالجملة فلا بد للناقل الحديث بالمعنى من ملاحظة العنوانات المتفاوتة على مصداق
واحد مع اختلاف الحكم باختلاف العنوانات تفاوت الاحكام بتفاوت العنوانات
اهم شئ للمجتهد في المسائل الشرعية فلا بد من ملاحظة الامر ويحصل الاشتباه هذا
واما ضبط مراتب الوضوح والخفاء بالنسبة الى مؤدى الالفاظ فهو مما يصعب بيانه
في اشتراطه اذ الظاهر ان المعصوم انما خاطبوا في الاخبار غالبا بما يفهم المخاطب ويرفع حاجته
الموارد الخاصة المحتاج اليها بحسب اتفاق وقوعها لهم الحاجة الى السؤال عنهم واعلم
المعصوم احتياجهم اليها فهم يتكلمون مع اصحابهم بقدر افهامهم لا انهم يتكلمون على معيار
خاص يكون هو المرجع والمعول حتى يعتبر في نقله للاخر ذلك المقدار بل الناقل للغير
ايضا لا بد ان يلاحظ مقدار فهم مخاطبه لا كل مخاطب وهكذا فنقل المطلب بعبارة اوضح
اذا كان المخاطب المعيا فطنا ذكيا لا مانع منه وكذا نقله ابسط واوضح اذا كان
بليدا غبيا وكيف كان فالحق جواز نقل الحديث بالمعنى مع الشرائط المذكورة لنا ان
ذلك هو الطريقة المعهودة في العرف والعادة من لدن ادم الى زماننا هذا والشارع ايضا
بناؤه في المحاورات على طريقة العرف والعادة فان المقصود في العرف والعادة هو افهام
المراد من دون اعتبار خصوصية لفظ وانه مرسل بلسان قومه ومن ذلك نقل الراوى
الى العجمى بلسان العجمية وكذا الناقل من المجتهد الى اهله وعياله والاخبار الواردة عنهم
منها ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح قال قلت لابي عبد الله اسمع الحديث منك فازيد
وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس الظاهر ان المراد بالزيادة والنقصان
ما لا مدخلية له في تغيير المراد بقرينة جلالة شأن الراوى وجواب الامام وقوله

ان كنت تريد معانيه من غير ان تقصد نسبة اللفظ اليه فانه كذب لا يخفى ان افراد
العام كلها من مدلولات العام وكذا لوازم المفهوم فيصدق ان الكل معنى اللفظ فاذا
اراد ان ينقل عن الامام ع انه قال اتقوا الله مثلا فيقول قال الامام ع خافوا عن
الله واجتنبوا عما نهيكم الله عنه من الشرك والفسق وشرب الخمر والزنى الى غير ذلك
واطيعوا على ما اوجبه عليكم من اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ونحو ذلك فيصدق على
ذلك انه نقل لمعنى كلام الامام ع بل وكذا ايض لو كان حاول اليه بالاشارة ايض مع
اشكال فيه لحصول الغفلة ووجود الثمرة بين الخطابات الاصلية والتبعية كما اشرنا
سابقا ويدل على المختار ايض انه نقل قصة الواحدة بعبارات مختلفة ومن المعلوم
انها وقعت بغير العربية او بعبارة واحدة منها بل يمكن ان يقال لم يقع باحد من تلك
العبارات لان هذا الكلام على هذا الطور والغريب الاسلوب العجيب مختص في القرآن
الذي هو منزل على سبيل الاعجاز فتم ويظهر جواز ذلك لمن تتبع الاثار والاخبار
فان تتبعها مفيد ان ذلك كان من طريقة الاصحاب للنبي ص ع الحج المنكر ان ذلك
يوجب اختلال المعنى واستحالة المعنى سيما مع كثرة الطبقات وتطاول الازمنة و
تغيير كل منهم للفظ لاختلاف اهل اللسان بل العلماء في فهم الالفاظ واستنباط المقصود
وفيه ان بعد ما ذكرنا من الشروط لا وقع لهذا الاحتجاج سيما وذلك في الجميع بقرب
والمتحد بل هو مجرد عادة نعم يتم في مثل الادعية التي اعتبر فيها الالفاظ المخصوصة وطريقهم
في ذلك غالبا انهم كانوا يملون على اصحابهم وهم يكتبون ولذلك ندر الاختلاف
فيها بخلاف الاخبار ويقول ص نضر الله من سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها
حامل فقه الى من هو افقه منه واداه كما سمعه انما يتحقق بنقل اللفظ المسموع وفيه
منع الحصر اولا ومنع الدلالة على الوجوب ثانيا كما لا يخفى ومنع الدلالة على وجوب النقل

بلفظ

بلفظه ثالثا لصدقه لنا ذنه كما سمعه عرفا بمجرد اداء المعنى كما هو معلوم ان الظاهر ان هذا الحديث
واحد وقد اختلف الفاظه ففي رواية كما ذكره وفي اخرى نضر الله بالضاد المعجمة وفي اخرى
رحم الله وفي رواية الى من لا فقه له فهذا الحديث لنا لا علينا الا ان يمنع الظهور و
يتمسك باصالة عدم التغيير وهو معارض باصالة عدم التعدد واما المفصل فيظهر ضعفه
مما تقدم بقي الكلام فيما وعدنا ذكره وهو ان الراوي الثقة اذا روى مجملا وفسره
باحد محامله فالاكثر على لزوم حمله عليه بخلاف ما لو روى ظاهرا وحمله على خلاف الظاهر لان
فهم الراوي الثقة قرينة وليس له معارض من جهة اللفظ لعدم دلالة المجمل على شيء بخلاف
الثاني فان فهمه معارض بالظاهر الذي هو حجة اولا وكما ان مقتضى الظاهر العمل عليه
مقتضى المجمل السكوت عنه ولا يتفاوت الحال مع ان الظاهر انما يعتبر لان الظاهر انما هو الظاهر
عند المخاطب بالحديث لا الظهور عندنا لان الخطاب مختص بالمشافهين كما بيناه في
محله فاذا ذكر المخاطب ان مراده هو ما خلاف الظاهر فالظاهر اعتباره غاية الامر
التوقف واما تقديم الظاهر فلا وبالجملة فالمعيار هو حصول الظن فيها مباحث
الاول اصطلح المتاخرون من اصحابنا بتنويع خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال
رواته في الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها بانواع اربعة الاول الصحيح
وهو ما كان جميع سلسلة سنده اماميين ممدوحين بالتوثيق مع الاتصال والاعتبار الشذوذ
وان سقط عن الحجية حينئذ فالمعول العامة حيث اعتبروا وصفه بالصحة عدم الشذوذ
وعدم كونه معللا وبعضهم مشتملا على علة خفية في متنه او سنده لا يطلع عليها الا الماهر
كالارسال فيما ظاهره الاتصال او مخالفته لصريح العقل او الحس واعتبار عدم كونه معللا
ايضا مستغن عنه اذ ما ظهر كونه منقطعا او ما شك فيه فلا يصح الحكم بانه متصل السند
الى المعصوم بالامامي العدل الثقة فاخذ هذا التعريف هو ما حصل اليقين بذلك

او ما ترجح في النظر كونه كذلك فالمعلل اعني ما حصل الشك في ذلك خارج عن التعريف
ووصف بعضهم مثل ذلك بالصحة مع ظهور كونه معللا عنده اخر جعله على الظاهر او احت
وخطاه في اجتهاده وترجيحه انه غير معلل واما عدم الشذوذ فلا مدخلية له في الاصطلاح
الثاني الحسن وهو ما كانوا اماميين ممدوحين بغير التوثيق كلا او بعضا مع توثيق
الباقي الثالث الموثق وهو ما كان كلهم او بعضهم غير امامي مع توثيق الكل وقد
يسمى بالقوي على ما كان رجاله اماميين مسكوتا عن مدحهم وذمهم كنوح بن
دراج واحمد بن عبد الله بن جعفر الحميري واما لو كان رجال السند منحصرا في الامامي
الممدوح بدون التوثيق وغير الامامي الموثق فهي لحوقه باحدهما خلاف يرجع الى
الترجيح بين الحسن والموثق لان السند يتبع في التوصيف اخس رجاله كالنتيجة يتبع
اخس مقدمتيها والاظهر كون الموثق اقوى فيتصف بالحسن نعم قد يصير الحسن اقوى بسبب
خصوص المدح في خصوص الرجل وهو لا يوجب ترجيح ماهيته ثم انه قد يطلق الصحيح مضافا
الى راو معين على خبر كان سنده الى هذا الرجل متصفا بصفات رجال الصحيح وان
كان بعد ذلك ضعيفا او ارسال مثلا ان يقال على ذلك صحيح ابن ابي عمير عن رجل
عن الصادق ع ولا ريب ان ذلك ليس من الصحيح المصطلح الذي هو حجة بنفسه بل هو غفلة
او اصطلاح لاعلام تصحيح السند الى الرجل المعين واما قولهم اجمعت العصابة على تصحيح
ما يصح عن عبد الله بن بكير مثلا فهو ليس من هذا القبيل كما توهم الفاضل الجواد من وجهين
احدهما انه ليس المراد فيه الصحة المصطلحة والثاني انه اريد منه بيان الوثوق بما
قبل عبد الله بن بكير ايض وقد يطلق على جملة محذوفة من السند اختصارا رجال معتبرة او
رجال الصحيح مثلا ان يقال روى الشيخ في الصحيح عن فلان وان لم يكن الفلان ولا ما قبله
متصفا بها ويتم ذلك في الاغلب فيما كان الفلان ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح

عنه

عنه ونحو ذلك مما يدل على اعتبار الحديث بسبب رواية الاصطلاحات المذكورة
يجريان في القسمين الاخيرين ايض الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شروط احد
الثلثة وقد عرفت مما سبق كون الصحيح والموثق حجة وكذلك الحسن اذا افاد مدحه التثبت
الاجمالي واما الضعيف فلا حجة فيه الا اذا اشتهر العمل به وح يسمى مقبولا وهو حجة
سيما اذا كان الاشتهار بين قدماء الاصحاب نعم يجوز الاستدلال به في المندوبات
والمكروهات للاخبار المستفيضة المعتبرة جملة منها الدالة على ان من بلغه ثواب على عمل
ففعله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه رواه العامة والخاصة
وغيرها من الادلة وقد بيناها وحققناها في كتاب مناهج الاحكام وغيره ثم ان نسبة
هذا الاصطلاح الى المتاخرين لان قدماء اصحابنا لم يكن ذلك معروفا بينهم بل كانوا
يطلقون الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه مثل وجوده في كثير من
الاصول الاربعمائة او تكرره في اصل او اصلين فصاعدا بطرق متعددة او وجوده
في اصل احد من الجماعة الذين اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى
واحمد بن ابي نصر ويونس بن عبد الرحمن او على تصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم وفضيل
بن يسار او على العمل بروايتهم كعمار الساباطي ونظرائهم ممن عده الشيخ في كتاب العدة
او وقوعه في بعض الكتب المعروضة على الائمة فاثنوا على مؤلفها ككتاب عبيد الله
الحلبي المعروض على الصادق ع وكتابي يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان المعروض
على العسكري ع او كونه ماخوذا من احد الكتب الذي شاع بين سلفهم الوثوق بها
والاعتماد عليها ككتاب الصلوة لحريز بن عبد الله السجستاني وكتب بني سعيد وعلي
بن مهزيار وكتاب حفص بن غياث والقاضي وامثالها وعلى هذا جرى ابن بابويه
في من لا يحضره الفقيه فحكم بصحة ما اورده فيه مع عدم كون المجموع صحيحا باصطلاح المتاخرين

وقد اشار الى هذه الطريقة للقدماء وتبعها الشيخ البهائي في مشرق الشمسين ثم
قال ما حاصله ان الباعث للمتاخرين على عدولهم عن طريقة القدماء ووضع
هذا الاصطلاح هو تطاول الازمنة بينهم وبين سلفهم السالف واندراس بعض
الاصول المعتمدة لتسلط الظلمة والجائرين من اهل الضلال والخوف من اظهارها
وانتساخها وانضم الى ذلك اجتماع ما وصل اليهم من الاصول في الكتب المشهورة في
هذا الزمان فالتبس الماخوذة من الاصول المعتمدة بغيرها واشتبهت المكررة
فيها بغير المكررة وخفي عليهم كثير من القرائن فاحتاجوا الى قانون يتميز به الاحاديث
المعتبرة عن غيرها فقرروا هذا الاصطلاح وقال اول من سلك هذه الطريقة
من علمائنا العلامة ... انتهى ولا يتم ذلك الا بعد ملاحظة ان التوثيق والتعديل ايضا كان احد
القرائن الموجبة للاعتماد عند القدماء ايضا والظاهر كان كما يستفاد من طريقتهم
في تعديل الرجال وتوثيقهم واخبارهم المنقولة في الرجوع الى الاعدل والافقه وغيرهما
ان القدماء ايضا كانوا يعتبرون ذلك كما ان المتاخرين ايضا قد يسلكون مسلك القدماء
في التصحيح بسبب الاعتضاد بالقرائن ايضا فيطلقون الصحيح على ما ظهر لهم من القرائن الموثوق
عليه وذلك نادر والاطلاق في كلامهم محمول على مصطلحهم وذلك يجوز بينهم اعتماد
على القرائن او غفلة والعمدة انهم قد يعتمدون على الحديث مع عدم التصريح بالعدالة
وان كان توصيفهم اياه بالصحة مجازا على مصطلحهم فلابد من التفطن لتلك القرائن
وعدم الاقتصار على الصحة والحسن المصطلحين كما اقتصر بعض المتاخرين من اصحابنا الحشوية
التقيد الموجب لطرح الصحيح بغيرها ايضا فمن اسباب الوثاقة وقرائنها ما نقلناه سابقا
ومنها قولهم عين ووجه وفضيل انهما يفيدان التوثيق واقوى منهما وجه من وجوه اصحابنا
واوجه منه اوجه من فلان اذا كان المفضل عليه ثقة ومنها كون الراوي من مشايخ الاجازة

فضيل انهما يفيدان التوثيق واقوى منهما وجه من وجوه اصحابنا واوجه منه اوجه
من فلان اذا كان المفضل عليه ثقة ومنها كون الراوي من مشايخ الاجازة انه توثيق
وقيل انه في اعلى درجات الوثاقة وقيل ان مشايخ الاجازة لا يحتاجون الى التنصيص
على تزكيتهم وربما انسب كون ذلك توثيقا الى كثير من المتاخرين ومنها كونه وكيلا
لاحد من الائمة لما قيل انهم لا يجعلون الفاسق وكيلا ومنها رواية الاجلاء عنه
سيما الذين يردون رواية الضعفاء والمراسيل كاحمد بن محمد بن عيسى ومنها ان يروي
عنه الذين قيل فيهم لا يروون الا عن ثقة مثل صفوان بن يحيى والبزنطي وابن ابي
عمير وذهب جماعة من المتاخرين الى ان ذلك امارة الوثاقة وقبول الرواية
ويقرب منهم علي بن الحسن الطاطري ومحمد بن اسماعيل بن ميمون وجعفر بن بشير ومنها اعتماد
القميين عليه منها او وقوعه في سند حصل القدح فيه من غير جهته ومنها وجود الرواية
في ما دين لما ذكر في اولهما وما وجد في كليهما فاقوى واذا انضم اليها بعض رفاقه
وهكذا ومنها اكثار الكليني من الرواية من رجل او نحوه ومنها كونها معولا بها عند
مثل السيد ابن ادريس ممن لا يجوز العمل بخبر الواحد ومنها قولهم معتمد الكتاب
او في لهم ثقة في الحديث وصحيح الحكايات ومنها قولهم سليم الجنبة او دين سليم الاحاديث
وقيل سليم الطريقة ومنها قولهم فقيه من فقهائنا او فاضل دين او اصدق من فلان
اذا كان المفضل عليه جليلا ومنها توثيق ابن فضال وابن عقدة وربما يعتمد على
مثل توثيق ابن نمير ونصر بن صباح ايضا ومنها رواية الثقة عن رهط او عن غير واحد
او عن اشياخه ومنها ذكره واحد من الاجلاء مترحما عليه او مترضيا له ومنها قول
الثقة حدثني الثقة ومنها ان يروي محمد بن احمد بن يحيى عنه ولم يكن من جملة ما استثناه
القميون وعن جماعة من المحققين ان فيه شهادة على العدالة والصحة وكذلك استثناء

محمد بن عيسى عن رواة يونس بن عبد الرحمن فيه شهادة على وثاقة غيره ومنها قولهم
اسند عنه يعني سمع منه الحديث على وجه الاسناد الى غير ذلك مما يستفاد منه التوثيق
او الحسن مما هو مذكور في كتب الرجال وغيرها في المواضع المتفرقة ويمكن استنباطها
للفقيه المتتبع الماهر بالتتبع في الموارد الخاصة فاجعل المعيار حصول الظن وان
اكتفى بالتعديل الصحيح في العمل بالاخبار يلزم خلو اكثر الاحكام من الدليل ويلزم
مخالفة طريقة جل العلماء سيما على القول باشتراط العدلين في التزكية وقد اشرنا
الى منع اشتراط العدالة ووجه الاجماع المنقول عن الشيخ انهم ذكروا للخبر اقساما
اخر باعتبارات شتى كلها ترجع الى الاقسام الاربعة بعضها مختص بالضعيف و
بعضها مشترك بين الكل في الجملة وذكر تفاصيلها وتعريفاتها وان كان وظيفة
علم الدراية الا انا نذكر هنا اكثرها لتكثير الفائدة فمنها المسند وهو ما اتصل
سنده الى المعصوم بان لا يعرضه قطع بسقوط شيء منه ومنها المتصل ويسمى الموصول
وهو ما اتصل اسناده بنقل كل راو عمن فوقه سواء رفع الى المعصوم سواء كان او
وقف على غيره فهو اعم من الاول ومنها المرفوع وهو ما اضيف الى المعصوم من قول
او فعل او تقرير سواء اعتراه قطع او ارسال في سنده ام لا ومنها المعلق وهو
ما حذف من اول اسناده واحد او اكثر فان علم المحذوف فهو كالمذكور والا فهو كا
لمرسل ومنها العالي الاسناد وهو القليل الوسائط ومنها المعنعن وهو ما يقال في
سنده فلان عن فلان من غير بيان التحديث والاخبار والاظهر انه متصل كما عليه
الاكثر اذا لم يظهر قرينة على عدم اللقاء او التدليس ومنها المدرج وهو ان يدرج
في الحديث كلام بعض الرواة فيظن انه منه ومنها المشهور وهو الشائع عند اهل
الحديث بان نقله جماعة منهم ومنها الشاذ وهو ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الاكثر

فان رواه غير الثقة فهو المنكر والمردود ومنها الغريب وهو اما غريب الاسناد
والمتن بان يتفرد برواية واحد او غريب الاسناد خاصة كخبر يعرف متنه عن جماعة من
الصحابة مثلا اذا انفرد برواية واحد عن اخر غيرهم او غريب المتن خاصة بان يتفرد
برواية واحد ثم يرويه جماعة عنه ويشتهر فيسمى غريبا مشهورا والاتصاف بالغرابة في طرفه
الاخر ومنها المصحف وهو ما غير الراوي كتصحيف حريز بالحاء المهملة والراء المهملة والزاء
ببريد بالباء الموحدة والياء المثناة التحتانية والراء او في المتن وهو كثير ومنها الغريب لفظا وهو
مذكور في الكتب الموضوعة لغريب الحديث كالنهاية لابن الاثير والفائق للزمخشري
وغيرهما ومنها المقبول وهو ما تلقوه بالعمل به سواء رواه ثقة ام لا ومنها المزيد على
غيره مما في معناه اما في المتن كان يزيد فيه ما لا يفهم من الاخر او في السند كان يروي
احدهم من اثنين والاخر من ثلثة سواء كان في الوسط او في الاخر ومنها المسلسل وهو
ما تتابع فيه رجال الاسناد على صفة او حالة من قول او فعل كالمسلسل بالتحديث
بان يقول حدثنا فلان قال حدثنا فلان وهكذا او بالاسماء نحو اخبرنا محمد عن محمد
او بالاباء نحو فلان عن ابيه فلان كالمسلسل بالمصافحة والمشابكة واخذ الشعر وغير
ذلك فان انقطع السند كان لها المعصوم فتام والا فبحسبه وهذا المذكورات مما يشترك فيه
اصول الانواع الاربعة واما ما يختص بالضعيف فمنها المقطوع وقد يقال له المنقطع
هو الموقوف على التابعي ومن في حكمه وقد يطلق على الاعم من ذلك فيشمل المعلق والمرسل
والمنقطع الوسط وغير ذلك ثم ان كان الساقط من السند اكثر من واحد يسمى معضلا بصيغة
اسم المفعول بمعنى المشكل والا فمنقطع ومنها المرسل وهو ما رواه عن المعصوم او غيره
من لم يدركه او لم يلقه من دون واسطة او بواسطة مبهمة كرجل او بعض اصحابنا واختصاص
هذا القسم بالضعيف مبني على اصطلاح المتاخرين والافقد عرفت ان بعض المرسلات

في قوة المعصوم في الحجية ومنها الموقوف وهو ما روي عن صاحب المعصوم من غير ان يسنده
الى المعصوم واما المضمر كان يقول صاحب المعصوم سألته كذا فقال كذا فان كان من مثل
زرارة ومحمد بن مسلم واضرابهما الاجلاء فالاظهر حجيته بل الظاهر حجية الموثقين من اصحابنا
ايضا لان ظاهر حال اصحاب الائمة انهم لا يسألون الا عنهم والذي صار سببا للاضمار
اما التقية او تقطيع الاخبار من الاصول فانهم كانوا يكتبون في صدر سؤال الامام سألت
فلانا عن كذا فقال كذا وسألته عن كذا فقال كذا ثم قال بعد تقطيعها وجمعها في الكتب
المؤلفة صار مشتبها والاظهر الاعتماد على القرائن واشخاص الرواة ومنها المدلس
كان يقول الراوي قال فلان على وجه يوهم روايته عنه بلا واسطة مع انه ليس كذلك
فان قال حدثني فهو كذب وهكذا ان اسقط عن السند رجلا مجروحا لتقوية
الحديث او يذكر بعض الرجال باسم او لقب او نسبة غير مشتهر به فان ذلك قبيح محرم
الا لاجل التقية او غيرها من الاغراض الصحيحة ومنها المضطرب وهو ما اختلف فيه الرواية
اما بالسند كان يرويه تارة بواسطة واخرى بدونها او في المتن كحديث تميز الدم
المشتبه بدم الحيض والقرحة بان خروجه من الايمن علامة الحيض كما في بعض النسخ او من
الايسر كما في الاخرى ومنها المعلل وقد مرت الاشارة اليه ومنها المقلوب وهو حديث
يروى بطريق فيغير كل الطريق او بعض رجاله بغيره وهو مردود الا اذا كان
سهوا فيعذر صاحبه ومنها الموضوع وهو معلوم الثالث لا بد لراوي الحديث
من مستند يصح من جهته رواية الحديث ويقبل منه اما الرواية عن المعصوم فلها وجوه اعلاها
السماع ولفظه ان يقول سمعت المعصوم يقول كذا او سمعته او شافهني او حدثني ثم ان يقول
قال كذا لاحتمال السماع بواسطة وان كان خلاف الظاهر ثم ان يقول امر بكذا ونهى عن
كذا فانه يحتمل مضافا الى احتمال الواسطة الغفلة في فهم الامر والنهي او اطلاق الامر والنهي

على ما فهم بالدلالة التبعية من النهي عن ضده او الامر به وان كان بعيدا واما مثل
امرنا بكذا ونهينا عن كذا ونحو ذلك بصيغة المجهول او من السنة كذا او قول الصحابي كنا
نفعل كذا وامثال ذلك فهو ادون الكل ويتبع العمل بها وقبولها الظنون من جهة القرائن
واما الرواية من الراوي فلها ايضا وجوه اعلاها السماع من الشيخ سواء كان بقراءته
من كتابه او باملائه من حفظه فيقول سمعته او حدثني او اخبرني ان قصد الشيخ اسماعه
وان قصد اسماع غيره فيقول حدث فلان وانا اسمع وعلل الشهيد الثاني كونه
اعلى بان الشيخ اعرف بوجوه ضبط الحديث وتاديته ولانه خليفة رسول الله ص و
الى امته والاخذ منه كالاخذ منه ولان النبي ص اخبر الناس اولا واسمعهم ما جاء به والتقرير
على ما جرى بحضرته ص اولى ولان السامع اربط جاشا واوعى قلبا وشغل القلب وتوزع
الفكر الى القارئ اسرع وفي صحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله ع يجيئني
القوم فيستمعون مني حديثكم فاضجر ولا اقوى قال فاقرأ عليهم من اوله حديثا ومن وسطه حديثا
ومن آخره حديثا فعدوله الى قراءة هذه الاحاديث مع العجز يدل على اولوية من قراءة الراوي
والامر بها انتهى وفي دلالته العجز على مدعاه تأمل ظاهر ثم دونه القراءة على الشيخ مع اقراره
به وتصريحه بالاعتراف بمضمونه ويسمى ذلك عرضا والظاهر ان يكون السكوت مع توجهه اليه و
عدم مانع من المنع والرد من غفلة او عن اكراه او خوف وانضمام القرائن بالرضا كافيا
وعبارته قرأت على فلان واقر به واعترف او حدثنا او اخبرنا فلان قراءة عليه وبدون
قوله قراءة عليه عند جماعة والحق المنع اذا لم تقم قرينة على ارادة ذلك فانه ظاهر في السماع
عن الشيخ وعن السيد المنع عنه مقيدا ايضا محتجا بانها مناقضة لان معنى الاخبار والتحديث
هو السماع منه وقوله قراءة عليه يكذبه وهو مدفوع بان كل مجاز كذلك فينسد باب المجاز
ومن وجوه التحمل الاجازة وهي اخبار اجمالي بامور مضبوطة مأمون عليها من الغلط والتصحيف ونحوهما
معلومة

وذلك اما مفصل كالكتاب كقوله اجزت لك رواية هذه النسخة المصححة او بنوع
المعين في نفس الامر الصحيح في الواقع مثل كتب الشيخ واستبصاره ثم انه لا اشكال في جواز
النقل والرواية والعمل بسبب الاجازة انبأنا ونبأنا ويجوز حدثنا واخبرنا ايضا والاظهر
عدم الجواز على الاطلاق الا مع القرينة بل يقول انبأنا بهذا الكتاب اجازة كما ذكرنا
في القراءة على الشيخ والاجازة على اقسام الاول اجازة معين لمعين كقوله اجزتك
او هذه النسخة منه وهذه الاجازة على اقسام الثاني اجازة معين بغير معين
كان يقول اجزت لك مسموعاتي فيقتصر على ما ثبت عنده انه من مسموعاته الثالث اجازة
غير معين بمعين كقوله اجزت لكل الطلبة او لاهل زماني الرابع اجازة غير معين
لغير معين كاجزت مسموعاتي لكل احد من اهل زماني الخامس اجازة المعدوم اما منفردا
او عطفا على الموجود وفي جوازه خلاف وفائدة الاجازة انما تظهر في صحة اصل الخاص
المعين وحصول الاعتماد عليه او ما لم يثبت تواتره من المروي عنه والا فالفائدة فيها
في المتواترات ككتب الاربعة من مؤلفيها نعم يحصل لها بقاء اتصال سلسلة الاسناد
الى المعصوم وذلك امر مطلوب للتيمن والتبرك وظهر مما ذكرنا الكلام في قراءة الشيخ و
القراءة عليه ايضا فيحصل منه التصحيح والخلاص من التصحيف والتحريف وغير ذلك ومن انحاء
التحمل المناولة وهي اما مقرونة بالاجازة او خالية عنها فالاول وهو ان يدفع كتابا
ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عني او اجزت لك روايته عني ولا اشكال
في جواز روايته والثاني كان يناوله الكتاب مقتصرا على قوله هذا سماعي من فلان والاكثر
على عدم جواز الرواية بمجرد ذلك ومنها الكتابة وهو ان يكتب مسموعه لغائب او حاضر
بخطه او باذنه لثقة ان يكتبه او كتب لي ان فلانا سماعي فان انضم ذلك بالاجازة
وكتب فاروه عني او اجزت لك روايته فلم ينقل خلاف في جواز الرواية بشرط

معرفة

معرفة الخط والامن من التزوير وان خلا عن ذكر الاجازة ففيه خلاف والاكثر على الصحة
وهو الاظهر والعبارة ان يقول كتب الي فلان او اخبرنا او حدثنا مكاتبة ومنها
الوجادة وهي ان يجد الانسان احاديث بخط راويها معاصرا كان له او لا ولم يجوز
الرواية بمجرد ذلك بل يقول وجدت او قرأت بخط فلان وفي جواز العمل به قولان
في العقل والنقل فصل المعصوم ع حجة كقوله لكن الشأن في تحقيق
محله وتعيين ما يحكم بما تعبده فنقول اما الافعال الطبيعية كالاكل والشرب و
النوم والاستيقاظ فالكل مباح لدولنا بلا اشكال وذلك اذا لم يلحظ حيثية
واعتبار خصوصية كالاستمرار على القيلولة واكل الزبيب على الريق مثلا فانها
بذلك تندرج في الاقسام الآتية واما ما يتردد بين كونه من افعال الطبايع او من
الشرع فهي حمله على ايهما وجهان نظرا الى اصالة عدم التشريع والى انه بعث لبيان الشرعيات
الشهيد في عدة قد وقع في ذلك مواضع منها جلسة الاستراحة وهي ثابتة من فعله
وبعض العامة زعم انه انما فعلها بعد ان بدن وحمل اللحم فهو من الجبلة ومنها
... كذا او خروجه من ثنية كذا فهل ذلك لانه صادف اولانه سنة ويظهر
في استحبابه لكل واحد ومنها نزوله بالمحصب لما نفر في الاخير ... لما بلغ ...
وذهابه بطريق في العيد ورجوعه بآخر والظاهر حمل ذلك كله على الشرعي انتهى كلامه
رفع مقامه اقول ويرجع الكلام الى ما لم يعلم وجهه ويجيء التفصيل والتحقيق ثم انه
لا اشكال ايضا فيما علم اختصاصه به كوجوب التهجد واباحة الوصال في الصوم
والزيادة على اربع في النكاح الدائم واما غيرها فاما ان لا يعلم وجهه وعدده من
من الوجوب والندب او غيرهما او يعلم وجهه وعلى الاول فاما يعلم انه قصد به التقرب
ام لا وعلى الاول فيتردد فعله لنفسه بينهما وبين المباح المكروه لو قلنا بصدوره عنه

لاستحالة صدور المحرم عنهم عندنا فهذه اقسام ثلثة وهذا كله اذا لم يكن فعله
بيانا لمجمل وسيجيء الكلام فيه فاما ما لا يعلم وجهه فهل يجب علينا متابعته مطلقا او يستحب
مطلقا او يباح او يجب التوقف فيه اقوال اقويها القول الثاني لنا اصالة البراءة عن
الوجوب وعدم دليل قائم عليه كما ستعرف واحتمال الاباحة مقهور بالكثرة الراجح
في افعالهم ولان ذلك مقتضى الاحتياط لاحتمال الوجوب بل والندب فيه فيستحب
ولان ذلك مستفيد عموما مما دل على حسن التاسي وعدم دلالتها على الوجوب واحتج
القايل بالوجوب بوجوه ضعيفة اقويها الايات الامرة باتباعه مثل قوله تعالى فاتبعوه
وفيه ان المتابعة والتاسي هو الاتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله لانه فعله
فعل ما فعله بقصد الندب بعنوان الوجوب ليس متابعة له فكما يمكن التجوز في مادة
الصيغة لابقاء هيئتها على حقيقتها يمكن العكس بارادة الطلب الراجح سيما والاول
مستلزم للتخصيص ايضا جزما لعدم الوجوب في كثير من الافعال وفي خصوص الخواص
اجماعا مع انه اذا بقي الاتباع على معناه الحقيقي وهو اتيان الفعل على ما فعله لاجله
فعله على الوجه الذي فعله فالوجوب المتعلق بهذا المعنى من جهة صيغة الامر انما يتعلق
بالفعل لا بالمقيد فلا مجاز ثم ومنه يظهر الجواب عن قوله تعالى ان كنتم تحبون الله
فاتبعوني ووجه الاستدلال بها انه جعل وجوب المتابعة معلقا على محبة الله التي
هي واجبة اتفاقا وما اجيب بان وجود الشرط غير مستلزم للمشروط فهو فاسد لا
بتنائه على الخلط بين معاني الشرط وجعله هنا عبارة عن الشرط الاصولي ومثل
قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر
تقديره من كان يرجو الله واليوم الاخر فله فيه اسوة حسنة ويلزمه بعكس النقيض
ان من لم يكن له اسوة حسنة فليس ممن يرجو الله واليوم الاخر وهذا تهديد

ووعيد

ووعيد على ترك الاسوة وهو دليل الوجوب والجواب عنه يظهر مما تقدم فان التاسي
هو متابعة الفعل لاجل ان فعله على الوجه الذي فعله لا بعنوان الوجوب مطلقا والقدر
في عموم اسوة في مقام الجواب مما لا كراهة فيه لارجاعه الى العموم في امثال هذا المقال
في العرف والعادة والجواب عن ساير الايات مثل اطيعوا الرسول وما اتيكم الرسول
فخذوه فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج اوضح
فان الطاعة موافقة الامر وهو حقيقة في القول والمراد بالماتي القول بالبداهة
وسيما مع مقابلته قوله وما نهيكم عنه فانتهوا غاية ما يدل عليه الاية الاخيرة الاباحة
سيما وهو في مقام توهم الحظر واين هو من الوجوب اما الاستدلال بالاحتياط ففيه
مع انه لا يتم لاجل احتمال الحرمة لاحتمال كونه من الخصايص لا دليل على وجوبه بل انما
يتم لو سلم ما ثبت من التكليف يقينا وتوقف براءة الذمة على الفعل وهو اول الكلام وانت
بعد التامل في جميع ما ذكرنا تقدر على استنباط دليل القايل بالاباحة والتوقف والجواب
عنها فالقائل بالاباحة يقول ان تعارض الاحتمالات من الرجحان والحظر يوجب الرجوع
الى الاصل وهو الاباحة والمتوقف متوقف والجواب عنهما معا يظهر مما مر مضافا الى ان احتمال الحظر
من جهة كونه من الخصايص نادر ولا يلتفت اليه فان الغالب موافقة الحكم والاغلب الاشتراك
وما يعم فالاصل هو الاشتراك الا ما اخرجه الدليل واما ما علم وجهه بمعنى انه يعلم انه
واجب عليه او مندوب وغيره ولم يعلم انه من خصايصه فالاظهر لزوم اتباعه بمعنى الاشتراك
معه على الوجه الذي فعله وذهب بعضهم الى ذلك في العبادات دون المناكحات والمعاملات
واخر الى انكار ذلك كله لنا الادلة المتقدمة للقائلين بالوجوب في المسألة السابقة وضعف
احتمال الاختصاص فيما لم يعلم كونه من الخصايص اما ما علم انه ليس منها فلا اشكال
في وضعف قول المنكر مطلقا فيها ايضا ظاهر وجوابه فيما يحتملها عدم الالتفات الى النادر

استدل

سيما مع قيام الادلة على حسن التاسي واما المفصل فلا دليل له يعتد به وقد استدل
على الخيار مضافا الى ما مر باجماع الصحابة على الرجوع في الاحكام الى افعاله كقبلة الصايم
لما رواه ام سلمة عن فعله ص والغسل بمجرد التقاء الختانين ظ فانه كان يفعله بعنوان
الوجوب لانه يجعله غسل الجنابة ويترتب عليه احكامه وغسل الجنابة واجب جزما
والظاهر ان الحكم في التروك هو الحكم في الفعل ومما يتفرع على هذا التاسي به في التباعد
عن الناس عند التخلي المعلوم انه كان على سبيل الاستحباب ثم ان معرفة وجه فعله
اما يعرف بنصه بان هذا الذي فعلته فعلته بعنوان الوجوب وعلم كان امتثالا لامر
يدل على الوجوب مثل قوله تعالى اقم الصلوة الدال على الوجوب او امر يدل على مجرد الرجحان
او امر ندب مع التمثيل لذلك بقوله تعالى اذا حللتم فاصطادوا وكما يتوهم سهوا لعموم الخطاب
فيهما او يعلم بانضمام القراين كما اشرنا في قبلة الصائم والتباعد عند التخلي وغير ذلك
من القراين ويضاف اصالة عدم الوجوب الدال على الاباحة عليه اذا فقد الدليل على الوجوب
والندب اذا وقع الفعل بيانا للمجمل فيتبعه في الوجه ويظهر منه حكمه ثم انك
قد عرفت في باب المجمل والمبين حكم كون الفعل بيانا واقسام ما يدل على بيانه فاعلم
ان المعصوم اذا صدر منه فعل في مقام البيان فاعلم مدخليته وعدم مدخليته فيه من
الحركات والسكنات وغيرهما فلا كلام فيه وما لم يعلم فان كان مما استحدث ولم يكن متلبسا
به قبل الفعل فالظاهر دخوله في البيان وما كان متلبسا به قبله كالستر في الصلوة بل مثل
الطهارة لصلوة الميت اذا كان فعلها حالة الوضوء قبله للصلوة اليومية فالظاهر
عدم المدخلية الا ان يثبت بدليل من خارج وكذا الكلام في عوارض ما استحدثه مثل
التقصير والتطويل والسرعة والبطوء الغير المعتد بها عرفا مثل تفاوت القراءة بسبب
طلاقة اللسان وعدمها في التكلم ومثل تطويل الغسل في كل واحد من اعضاء الوضوء

وبجعلها

وبجعلها بحيث يتفاوت في المصداق العرفي غالبا لا يعتد بها لاقتضاء العرف وعدم
انضباط ذلك تحت حد محدود ولا ينقاد زمنه فالتكليف به تكليف بما لا يطاق وفي واما
التفاوت الفاحش الخارج عن حد متعارف فلا كلام في سقوط اعتباره فيشكل الاكتفاء
بوضوء يغسل كل واحد من اعضائه في طرف ساعة واما ما يشك في دخله في البيان
وعليه مثل التوالي بين الاعضاء في الوضوء بحيث اذا فرغ من عضو شرع في الاخر بلا
فصل وكذا غسل الوجه من الاعلى وكذا اليدين من الاعلى وكذا المسح من الاعلى فان كل ذلك
مما يشك في دخوله لان الغسل العرفي للاعضاء يصدق مع الفصل وعلى عدم
التفوق لكن لاتحاد هذا الفرد من الماهية منها مما يشك فيه انه هل هو لمجرد الاتفاق
لانه فرد من ماهية الغسل او انه معتبر وكذا الكلام فيما لو علم اشتمال المجمل على واجبات
ومندوبات وحصل الشك في بعضها انه من الواجبات او المندوبات كالسورة
في الصلوة ففيه الاشكال المتقدم في اوايل الكتاب من انه يمكن الاعتماد على الاصل
ونفي الجزئية والوجوب باصالة عدمها ام لا وقد بينا ان التحقيق امكان جريان
الاصل في ماهية العبادات كنفس الاحكام الشرعية وانه لا فرق بينهما فاعتبار جزئية
المذكورات في الماهية موقوف على ثبوتها من دليل خارجي ومما حققنا لك سابقا في القانون
السابق يظهر ان الاقوى في امثال المذكورات هو البناء على الاستحباب لدخوله في
الفعل الذي لم يعلم وجهه وقد عرفت ان التحقيق فيها الاستحباب لحسن التاسي والاحتياط
واما الوجوب فلا دليل عليه وما يتوهم من اشتغال الذمة يقتضي تحصيل البراءة اليقينية بالجملة
واجيب وحكم بالوجوب قد عرفت جوابه في اوائل الكتاب ان الاشتغال بازيد مما
ثبت فيه ظن المجتهد مما لا يمكن تحصيل العلم بخصوصه ممنوع ولا دليل على وجوب الاحتياط
ودون ذلك يظهر ان مقتضى ما ذكره الشهيد من حمل الافعال المترددة في كونها من افعال

الجبية والعادة والشرع والعبادة على الشرعي هو الحمل على الاستحباب لا يكون لعدم
الدليل على ما فوقه فصرف لهم ع اما بالامامة كالجهاد والتصرف في بيت المال او
بالقضاء كرفع النزاع بين الخصمين بالبينة او اليمين او الاقرار وعليه او بالفتوى
والتبليغ وتصرفاته في العبادات كلها من باب التبليغ وفي غيرها قد يشتبه بين القضا
والفتوى كقوله ع لهند زوجة ابي سفيان خذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف
حيث شكت اليه ع وقالت ان ابا سفيان رجل شحيح لا يعطيني وولدي ما يكفيني
فلو كان فتوى ثبت منه جواز التقاص للمسلط باذن الحاكم وغيره ولو كان قضاء
فلا يجوز الا لما اخذه الا بالقضاء قال الشهيد ره والاول اقرب حملا على الافتاء اولى
لان تصرفه ع بالتبليغ اغلب والحمل على الغالب اولى من النادر وقد يشتبه بين التصرف
بالامامة والفتوى كقوله ع من احيى ارضا ميتة فهي له فعلى الاول كما هو قول الاكثر لا يجوز الاحياء
الا باذن الامام وعلى الثاني يجوز كما ذهب اليه بعض الاصحاب ويرد عليه ان التصرف
بالتبليغ اغلب فلا بد عليه من الحمل عليه كالسابق فلا يشترط الاذن فاجاب عنه بان
اشتراط يعلم من دليل خارج لا من هذا الدليل الحق ان نبينا ص قبل البعثة كان
متعبدا لكن لا بشريعة من قبله من الانبياء وقيل لم يكن متعبدا بشيء وقيل كان متعبدا
بشريعة من قبله على اختلاف في مذاهبهم فقيل بشريعة نوح وقيل بابراهيم وقيل بموسى
وقيل بعيسى وقيل بكل الشرائع وقيل بالوقف لنا ان ضرورة ديننا يقتضي افضليته
على كل الانبياء وما ذكروه يلزم تقديم المفضول وهو قبيح ولانه لو كان كذا لكان اما
بالوحي او بالنقل من علمائهم والاول هو معنى الرسالة والموافقة لا يقتضي المتابعة
واما الثاني فلو ثبت لافتخر اهل الاديان بذلك ولو افتخروا لشاع ولم يعاشر
اهل الكتاب لم يأخذ منهم شيئا والا فالعادة تقتضي نقله ولامكن كتبهم لانه كان
اشيا

اشيا لا يقرء ولا يكتب مع ما روى الخاصة والعامة ان انه قال كنت نبيا وادم
بين الماء والطين وايضا كون عيسى في المهد نبيا ويحيى في الصبي فكون نبينا الى اربعين
سنة نبيا في افضلية واما بطلان القول بعدم تعبده فيه فواضح لاستلزامه كمال
النقص وكونه اسوء حالا من احاد الناس مع ما ورد مما كان يفعله من الاعمال والحج
في الاخبار واما بعد البعثة فالحق ايضا انه لم يكن متعبدا بشريعة من قبله وفاقا
مع عيره في كثير منها ليس نقص المتابعة واختلف الناس فيه ايضا وقال بعضهم بمتابعة
شرع من قبله في الجملة مستندا بظواهر بعض الايات لنا ما تقدم من الادلة وان هو الا
وحي يوحى وانه لو ان شرعه كان ناسخا وكان ينتظر الوحي في كل مسئلة ولا يتمسك با
لاديان السابقة واجابه عن التوراة برجم الزانية لالزام الحجة على اليهود وانكارهم
عليه واما الايات مثل قوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم وفبهديهم اقتده
وشرع لكم من الدين ما وصى به نوحا فهي محمولة على اصول العقائد لا الفروع النسخ سيما
مع ملاحظة قوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه وكذا المراد بهدى
الجميع ما اتفق الجميع فيه وهو اصول العقائد والا فاديانهم مختلفة فيظهر من ذلك الجواب
عن سائر الايات اذا ثبت بطريق صحيح امر من الشرائع السابقة ولم يثبت نسخه
في ديننا فهل يجوز لنا اتباعه ام لا مثل ان يذكر في القران او في الاخبار المتواترة
حكم من الاحكام في شرع من الشرائع السالفة مثل قوله تعالى في شان يحيى انه كان سيدا
وحصورا ونحو ذلك اختلف الاصوليون فيه على قولين والاقوى انه ان فهم انه تم
تعالى او نبيهم نقل ذلك على طريق المدح لهذه الامة ايضا بحيث يدل على حسنه مطلقا
والا فلا وربما يقال ان عدم علم الناسخ كاف في استصحاب بقائه فهو حجة مطلقا وهو
مبني على القول بكون حسن الاشياء ذاتيا وهو ممنوع ومناف للقول بالنسخ بل التحقيق

في بعض الاشياء ام
انه بالوجوه والاعتبارات وان كان لا يمنع الذاتية لكن اعمال الاستصحاب لا يمكن الا
مع قابلية المحل ويتفرع على المسئلة فروع ذكرها في تمهيد القواعد من الاحتجاج على
وجوبية العبادة على التزويج بالاية المتقدمة ومنها لو حلف ليضربن زيدا مائة خشبة
فضربه بالشكال ونحوه لقوله تعالى خذ بيدك ضغثا والضغث هو الشمراخ القائمة على الساق
الواحد وهو المسمى بالشكال قال في التمهيد هذا الحكم مروي عندنا في اليمين بشروط
خاصة وفي الحدود كذلك ومنها الاحتجاج بقوله تعالى ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم
على صحة كون عوض الجعالة مجهولا ومنها الاحتجاج بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله
مخلصين له الدين على اشتراط الاخلاص ثم ضم اليها قوله تعالى وذلك دين القيمة
لظاهر القيمة بالثابتة التي لا تنسخ تقرير المعصوم حجة وهو ان يفعل بحضوره فعل او
اطلع على فعل في عصره ولم ينكره فهو يدل على الجواز ان لم يمنعه مانع من خوف او تقية او يئس
منعه عليه ومعلومية عدم الفائدة في المنع ونحو ذلك من المصالح واصالة عدم يكفي في
المقام وكذا اذا اطلع ان المكلف اعتقد شيئا على خلاف ما هو الواقع والدليل على ذلك لزوم
النهي عن المنكر سيما على المعصوم وان التقرير على الحرام حرام لكونها اعانة على الاثم فلفظ
من السكوت الرضا بفعله قال المحقق في المعتبر اما ما يسنده فلا حجة فيه كما روى ان
بعض الصحابة قال كنا نجامع فنكسل على عهد رسول الله ص فلا نغتسل الجواز ان يخفى
مثل ذلك على النبي ص فلا يكون سكوته عنه دليلا على جوازه لا يقال فعل الصحابة كان
دليلا على علم الفقهاء او اكثرهم فلا يخفى ذلك عن الرسول لانا نمنع اذ قد يخبر بمثل ذلك
عن نفسه او عن جماعة يمكن ان يخفى حالهم عن النبي ص ايقاظا قيل ان الحكم الذي حكم
به المعصوم في الرؤيا حجة لما ورد ان من رآه فقد رآه وان الشيطان لا يتمثل به وورد بان
فرع ان كل من عرفه بصورته في اليقظة حتى يصدق عليه انه رآه فلا يتم الاطلاق فواجب
بانه

بانه ورد انه راى احد رسول الله ص في المنام في زمان مولانا الرضا ع فقال ع هو
رسول الله ص من رآه فقد رآه ومن المعلوم ان الراوي لم يره اصلا وبعد هذا ان كثيرا ما
يرى في المنام صورتهم ويظهر من اليقظة انه كان عالما بما سيكون مما يروى بصورته الظاهر
بجلالته كما في حكاية رؤيا المفيد ره حيث راى في المنام فاطمة الزهراء والحسنين
له في المنام معها فقالت له يا شيخ علمها الفقه فجاءت في يومه والدة السيد المرتضى والرضي لهما
وقالت يا شيخ علمهما الفقه وكيف كان فالاعتماد مشكل سيما اذا خالف الاحكام او القواعد
النائم او ترك الاعتماد مطلقا حتى فيما لم يخالف شيئا ايضا مشكل سيما اذا حصل الظن
بصحته وخصوص لمن كان اغلب رؤياه صادقة سيما بملاحظة ما رواه الكليني
في الحسن لابراهيم بن هاشم عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال
سمعته يقول رؤيا المؤمن ورؤيا في اخر الزمان على سبعين
جزء من اجزاء النبوة وفي الصحيح عن معمر بن خلاد عن الرضا ع
قال ان رسول الله ص كان اذا اصبح
قال لاصحابه هل من مبشرات يعني
به الرؤيا وفي معناها
روايات اخر تم
مباحث الادلة
سنة ۱۳۲۲

۲۸۵